Historia en tránsito

Experiencia, identidad, teoría crítica

DOMINICK LACAPRA

cfe

HISTORIA

Sección Obras de Historia

HISTORIA EN TRÁNSITO

Traducción de
Teresa Arijón

DOMINICK LACAPRA

HISTORIA EN TRÁNSITO

Experiencia, identidad, teoría crítica

Fondo de Cultura Económica

México - Argentina - Brasil - Colombia - Chile - España
Estados Unidos de América - Perú - Venezuela

Primera edición en inglés, 2004
Primera edición en español, 2006

Lacapra, Dominick
Historia en tránsito : experiencia, identidad y teoría crítica - 1a ed. -
Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2006.
272 p. ; 13x21 cm.

Traducido por: Teresa Arijón

ISBN 950-557-686-2

1. Historia-Enseñanza. I. Arijón, Teresa, trad. II. Título
CDD 907

Título original: *IHistory in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*
ISBN original: 0-8014-8898-2

D.R. © 2006, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.
El Salvador 5665 / 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-686-2

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Para mis alumnos graduados

Este libro indaga, de maneras significativas, las ideas expresadas en las siguientes citas:

> Numerosas realidades están sujetas a la ley de todo o nada. (1937)

> El menos explicado de todos los "misterios", la TRAGEDIA –en tanto fiesta celebrada en honor del tiempo, que propaga el horror–, representaba ante los hombres allí reunidos los signos del delirio y la muerte para que, por medio de éstos, aquellos pudieran reconocer su verdadera naturaleza. (1938)

> Propongo admitir, como una ley, que los seres humanos sólo se unen a través de los negocios o de las heridas. [...] Cuando se reúnen para un sacrificio o una celebración, los hombres satisfacen su necesidad de gastar un exceso vital. La laceración sacrificial que da comienzo a la celebración es una laceración liberadora. El individuo que participa de la pérdida es oscuramente consciente de que esa pérdida engendra a la comunidad que lo sustenta. (1939)

> La sensibilidad que alcanza el límite más extremo se aleja de la política y–, como en el caso del animal sufriente–, habiendo llegado a cierto punto, el mundo no es para ella más que un inmenso absurdo, cerrado en sí mismo. Pero la sensibilidad que busca una salida e ingresa en el sendero de la política siempre es de baja calidad, barata. [...]Las decenas de miles de víctimas de la bomba atómica están al mismo nivel que las decenas de millones de seres humanos que la naturaleza misma entrega cada año a la muerte. No podemos negar las diferencias de edad y de sufrimiento, pero el origen y la intensidad no cambian nada: el horror es el mismo en todas partes. El hecho de que, en principio, un horror se pueda prevenir y el otro no es, en última instancia, una cuestión de indiferencia. (1947)

GEORGES BATAILLE

ÍNDICE

Agradecimientos 13
Introducción 15

I. Experiencia e identidad 57
II. Historia, psicoanálisis, teoría crítica 105
III. Análisis del trauma: sus críticas y vicisitudes 147
IV. Sobre el acontecimiento límite: una interpelación a Giorgio Agamben 195
V. ¿La universidad en ruinas? 261

Epílogo 329
Índice de nombres 359

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer la atenta lectura y las valiosas sugerencias de Jane Pedersen, Scott Spector y un lector anónimo. Vaya también mi gratitud a los miembros de la Society for the Humanities y los participantes de la School of Criticism and Theory quienes, en estos últimos años, han leido y analizado varios capítulos de este libro. Asimismo agradezco a los actuales y los anteriores graduados de Cornell University, con quienes he debatido temas fundamentales para este libro; en particular a Ben Brower, Federico Finchelstein, Tracie Matysik, Ryan Plumley, Camille Robcis, Richard Schaefer, David "Brook" Stanton, Judith Surkis y Jeremy Varon. Y agradezco la colaboración de Ryan Plumey en la preparación del índice.

Una versión del capítulo 4 fue publicada en *Witnessing the Disaster: Essays in Representation and the Holocaust*, edición de Michael Bernard-Donals y Richard Glejzer (Madison, University of Wisconsin Press, 2003).

Una versión del capítulo 5 fue publicada en *Critical Inquiry 25* (otoño de 1998).

INTRODUCCIÓN

La historia siempre está en tránsito, aun cuando ciertos períodos, lugares o profesiones alcancen ocasionalmente una relativa estabilidad. Ése es justamente el sentido de la historicidad. Y las disciplinas que estudian la historia –tanto la historiografía profesional como las otras disciplinas científico-sociales humanistas o interpretativas que se ocupan de ella– también están, en grado variable, en tránsito, dado que sus autodefiniciones y fronteras jamás son fijadas ni adquieren una identidad indiscutible. Desde una perspectiva histórica, la sola idea del fin de la historia podría parecer un absurdo ahistórico. Sin embargo, también podría aludir a la esperada o temida, utópica o distópica trascendencia de la historia en algún más allá intemporal o (post)apocalíptico, ya sea fuera del tiempo o capaz de suspenderlo de algún modo si no de ponerle punto final. El tan mentado fin de la historia podría ser también un intento ideológico de permanecer fijados a una condición histórica existente determinada, como la economía de mercado y la limitada democracia política.[1] En este sentido, aunque nos habla de una estructura fantasmática de deseo y de sus posibles efectos, se convierte en un síntoma cultural que pasa por teoría general –síntoma que testimonia el predominio de las sensibilidades postapocalípticas– cuando pretende conceptualizar la historicidad o los procesos históricos en general.

En el sentido de historiografía, la historia no puede escapar a la situación de tránsito a menos que se niegue a sí misma negando su propia historicidad y se identifique con la trascendencia o la fija-

[1] Éste es claramente el caso de *End of history and the last man*, de Francis Fukuyama, Londres, Macmillan, 1992 [trad. esp.: *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1992].

ción. Esta condición transitoria afecta el significado mismo de la comprensión histórica; exige repensar continuamente lo que cuenta como historia, en el sentido dual de proceso histórico e intento historiográfico de dar cuenta de éste. Las nociones de tránsito y transición no implican un escepticismo relativista ni tampoco una teleología general de la historia o la historiografía, sino más bien la voluntad de repensar objetivos y presupuestos, incluyendo el significado mismo de la temporalidad como rasgo estructural de la historicidad propiamente dicha. Cualquier "defensa" de la historia que niegue o excluya la historicidad, incluyendo la historicidad de la disciplina histórica, equivale a un intento de inmovilizar la disciplina de manera que niegue o margine las fuerzas que componen su estructura internamente disputada y sus posibilidades o metas emergentes; también desnaturaliza defensivamente los encuentros dialógicos con voces y fuerzas que desafían su conformación actual. El encuentro dialógico con un desafío no sólo puede cambiar las prácticas históricas existentes; también puede conducir a repensarlas y a legitimar aquellas que soporten el análisis crítico, en ocasiones situándolas en una concepción más amplia de la comprensión histórica. La profesionalización conlleva el intento de estabilizar la comprensión histórica mediante límites normativos y por lo tanto plantea, a su manera, el problema (eticopolítico) de los límites normativos y de aquello que los excede, prefigurando quizás nuevas concepciones de la comprensión histórica y hasta de la disciplina de la historia en relación con otras disciplinas y emprendimientos intelectuales, como aquellos representados por las humanidades y las ciencias sociales.

La transición y la transformación de la comprensión histórica requieren el esfuerzo continuo de pensar aquellos problemas que afectan nuestra propia concepción de la relación entre el presente y el pasado en lo atinente a posibles futuros. La forma de escritura que acaso mejor se adapta a estos encuentros cercanos, comprometidos y flexibles con una serie de problemas es el ensayo. A continuación, presentaré un conjunto interactivo de ensayos acerca de determinados problemas: notablemente, con respecto a la experiencia, la identidad, la norma-

tividad, el acontecimiento extremo o límite y la interacción entre historia y teoría crítica –en particular el psicoanálisis, entendido no como una psicoterapia escapista o un sustituto ideológicamente saturado de la filosofía, sino como una forma de teoría crítica con dimensiones explícitamente evaluativas y sociopolíticas–.

Uno de mis objetivos es esclarecer el concepto de experiencia, sobre todo en lo que atañe a la comprensión histórica. En la década pasada, los historiadores han tomado o retomado la cuestión de la experiencia, en particular respecto de los grupos no dominantes y de problemas tales como la memoria en relación con la historia. El giro experiencial ha provocado un creciente interés en la historia oral y el rol que ésta desempeña en la recuperación de las voces y experiencias de los grupos subordinados u oprimidos, de los que quizás no ha quedado rastro suficiente en los documentos e historias oficiales. Al menos en ciertos ámbitos, la apelación a la experiencia condujo a tomar conciencia de la importancia de la historia "traumática" y de lo que les ocurre a aquellos que han vivido los acontecimientos límite o extremos. Y ha propiciado otra forma de lectura de los archivos al interrogarse por su formación y conservación –incluso por sus silencios–, y buscar rastros de la experiencia y la perspectiva de grupos aparentemente sin voz o no registrados, por ejemplo, estudiando los registros de inquisición con la mirada puesta en recrear las vidas y visiones del mundo de diversos grupos, desde campesinos y molineros hasta monjas y sacerdotes. De allí que se haya prestado tanta atención a la microhistoria, que se ocupa de grupos pequeños o grupos donde todos se conocen las caras –como el aclamado *Montaillu* (1975), de Emmanuel Le Roi Ladurie, o el potentísimo y no debidamante reconocido *La Possession de Loudun* (1970), de Michel de Certeau– o incluso de la experiencia de un solo individuo –como el hoy famoso caso del otrora mudo y nada glorioso Menocchio en *El queso y los gusanos*, de Carlo Ginzburg (1976)–.[2] Más recientemente, el enfo-

[2] Sobre el último libro, véase el capítulo 2 de *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, 1985. *The Possession at Loudun*, de Michel de Certeau

que experiencial subrayó el problema del estatus y la naturaleza del testimonio, que no sólo transmite información sobre los hechos sino que es testigo de la experiencia, en particular en el difícil caso de acontecimientos extremos y experiencias traumáticas.[3]

Más allá de la historia profesional, la experiencia es un tema crucial para el psicoanálisis y para los enfoques fenomenológico y existencial de la filosofía. Edmund Husserl y Martin Heidegger, más allá de sus diferencias, postularon la experiencia vivida como objeto de reflexión filosófica, idea que luego fue retomada por pensadores tan diferentes entre sí como Henri Lefebvre, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre y Emmanuel Levinas. Y cabe señalar que la experiencia también preocupa a otras disciplinas, como la crítica literaria y los estudios culturales, y en ocasiones propicia la orientación etnográfica de la investigación (un interés de larga data de importantes enfoques históricos). También es un tema crucial en diversos estudios "de minorías", que intentan desvelar la experiencia y los posibles modos de acción de los grupos oprimidos. Y es central a la cuestión de la identidad, ya se la considere unificada –o al menos poseedora de un núcleo– o radicalmente dividida, fragmentada, descentrada y

(en traducción al inglés de Michael B. Smith, Chicago, University of Chicago Press, 1996 [ed. orig.: *La Possession de Loudun*, París, Gallimard, 1970]), resulta particularmente interesante por la manera en que combina la investigación de archivo con el compromiso con el pasado que involucra las relaciones transferenciales fuertemente "catécticas" del historiador con los protagonistas y los conflictos –notablemente, la relación de Michel de Certeau con el exorcista Surin, en la que se detectan elementos de identificación proyectiva no controlada–. De Certeau lleva a cabo su acaso más apremiante intento de relacionar historia y psicoanálisis a través de un estudio micrológico y cercano del pasado.

[3] Véase Saul Friedlander, *Nazi Germany and the Jews*, vol. 1, y *The Years of Persecution 1933-1939*, Nueva York, Harper Collins, 1997; Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven, Yale University Press, 1991; y mi propio análisis del tema en *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, cap. 6, y *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, cap. 3 [trad. esp.: *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

dispersa. En ocasiones, la "experiencia" amenaza con convertirse en un lema vacío, superficial, en particular cuando lo que comienza como populismo deviene en metodología indiscriminada, y afirma la necesidad de recuperar las voces perdidas del pueblo en casos que se distinguen por la falta de evidencia mínima y la tendencia a compensar esa falta mediante la especulación irrestricta, la identificación proyectiva y la ventriloquia. En cualquier caso, el concepto de "experiencia" es frecuentemente invocado pero deficientemente teorizado, tanto en la historia como en las disciplinas y los discursos relacionados con ella, y queda mucho por hacer en cuanto a su análisis, su uso crítico y su relación con los enfoques estructurales e institucionales de la sociedad, la cultura y las complejas vicisitudes del trauma. Podría decirse que estos problemas plantean interrogantes sobre el alcance y la captación de la experiencia desde "arriba" y desde "abajo".

Sin embargo, no deberíamos aislar ni abstraer la experiencia de otras cuestiones significativas para la investigación, el análisis y la comprensión. Por cierto, el giro hacia la experiencia propone una interacción de las dimensiones experienciales y no experienciales de la historia y la vida social. ¿Qué es aquello que escapa a la experiencia y no obstante podría tener efectos experienciales? ¿Cómo interactúa la experiencia con el lenguaje y con las prácticas significantes en general? ¿Los conceptos siempre dejan intacto un residuo de restos experienciales, y estos restos son quizás particularmente insistentes y desconcertantes en el caso de experiencias excesivas, traumáticas, límite? ¿Cómo se relacionan la memoria traumática o el síntoma postraumático con la memoria en tanto recuerdo críticamente controlado? ¿Y es la memoria, en cualquiera de estos dos sentidos, una guía confiable para representar los acontecimientos? ¿Qué clases de experiencias ayudan a soportar el trauma o a superar sus consecuencias? ¿Es el afecto un aspecto crucial de la experiencia y está relacionado con una comprensión histórica que no es simplemente objetivista? ¿Cómo puede el afecto, sin límites normativos–, sobre todo en casos de repetición compulsiva–, desorientar o reorientar la experiencia y la vida social? ¿Cómo se modela y se regula la experiencia –incluyendo la afec-

tividad– a través de estrategias normativas como el ritual? ¿Cómo se relaciona con las posiciones y la identidad del sujeto? ¿Los distintos grupos –entre ellos, los académicos y otros grupos ocupacionales de las disciplinas o las subdisciplinas– tienen diferentes experiencias normativas y formadoras de identidad, experiencias que es necesario tener para ser reconocido y aceptado como miembro del grupo? ¿La experiencia es apenas un elemento más de una política o una ética del reconocimiento? ¿El pronunciado interés por la experiencia y la identidad es hasta cierto punto sintomático de la sensación de que la experiencia moderna o "modernizada" ha sido drenada o convertida en bien de cambio, y de que la identidad–, incluida su articulación normativa viable–, se ha vuelto crecientemente evasiva o abierta a los cuestionamientos?

Quizás sea más fácil entender la identidad como una constelación conflictiva o una configuración más o menos cambiante de posiciones subordinadas. Las posiciones subordinadas no son necesariamente fijas o complacientes (aunque se transformen en fijaciones). Por ejemplo, el hijo de un nazi ha recibido un pesado "legado" y a veces hasta un nombre (Martin Bormann, digamos) que lleva connotaciones e incluso expresa narrativas con las que es difícil convivir. Si quien se encuentra en esta posición subordinada no intenta llegar explícitamente a alguna clase de acuerdo con ella o bien proclama que las posiciones subordinadas son ineluctable y universalmente indeterminadas, podríamos sospechar que está siendo evasivo. Esto no equivale a decir que quien se encuentra en esa posición hereda sistemáticamente la culpa de su padre ni tampoco que se tenga una idea definida y prescriptiva de lo que sería llegar a un acuerdo con semejante "legado". Tampoco pretende negar la importancia de casos ambiguos en la zona gris o crepuscular de los verdugos-víctimas y los testigos presenciales más o menos cómplices. Pero equivale a decir que, en ciertos aspectos, los seres humanos estamos comprometidos en un pasado (y por lo tanto, no somos simples singularidades contingentes [auto]creadas *ex nihilo*) y somos sometidos a experiencias que nos obligan a situarnos históricamente y a trabajar y elaborar esa situacionalidad.

Y también implica resistir la temeraria e imprudente tentación de transformar la zona gris en una noche oscura en la que todo se vuelve igualadoramente ambiguo o gris sobre gris. Es cierto que algunas posiciones subordinadas relativamente determinadas no son para nada cómodas o complacientes, y que la universalización de la idea de un yo básicamente indeterminado, de una identidad fluida o desarticulada y de la historia entendida como pura contigencia y acontecimiento disyuntivo (o epifanía singular) es en sí misma una absolutización sospechosa, la imagen especular invertida de las quimeras de un yo por completo estable, una identidad plenamente determinada y una historia continua, progresiva.[4] No deja de ser significativo que los descendientes de víctimas y victimarios compartan una base empática para afrontar los acontecimientos que enfrentaron a sus padres o sus ancestros, dado que ambos experimentan la carga psíquica de acontecimientos de los que no son responsables pero por los que, no obstante, pueden sentirse obligados a responder.

La identidad personal–, y en particular la identidad colectiva–, se ha transformado en un apremiante conflicto para los grupos no dominantes y ha estimulado las investigaciones basadas en testimonios, diarios personales, autobiografías y otras fuentes de experiencia.

[4] Si se busca un enfoque profundo y perceptivo de temas importantes que van más allá del rol tradicional de la fotografía, véase Ulrich Baer, *Spectral Evidence: The Photography of Trauma*, Cambridge, MIT Press, 2002. Lamentablemente, Baer traslada la crítica (por demás válida) de la sobrecontextualización convencional de acontecimientos perturbadores o traumáticos a una equívoca oposición binaria entre la comprensión histórica en general (a veces superficialmente asociada por Baer con identidad complaciente y certidumbre ingenua) y la intransigentemente deconstructiva, militantemente antihistórica, cuasi trascendental, disyuntiva y, por cierto, apolíptica (aunque supuestamente política y orientada al futuro) percepción interior. Para Baer, la invocación indiscriminada de las nociones de testimonio, testigo y reactuación (por ejemplo, respecto de la "fascinación [de Georges Bataille] con las fotografías del trauma" [p. 178]) tiende a obstruir o excluir todo análisis crítico –por muy tentativo o autocuestionador que sea– de las complejas relaciones entre la representación sintomática, participativa o incluso celebratoria y los diversos intentos de superar los problemas, incluyendo cómo enmarcar y afrontar ciertos temas.

También ha sido relacionada con las denominadas "políticas de identidad", en las que la posición subordinada de un grupo o su constelación de posiciones subordinadas es una preocupación crucial si no esencial de la actividad política y, en líneas generales, de la actividad social. Los grupos dominantes –por lo menos mientras su posición no se vea sometida a un desafío fundamental– no necesitan preocuparse tanto por su identidad casi siempre desmarcada, y suelen asumir que su experiencia es normativa (e incluso "normal") y que establece los parámetros de autenticidad para las otras experiencias. Por cierto, las posiciones e identidades subordinadas siempre han sido cruciales de distintas maneras –que han variado con el tiempo, el espacio y la situación social– para la acción social y política, y la preocupación actual por las políticas de identidad –ya sea a favor, en contra o ambas cosas a la vez– quizás sea sólo una manifestación reciente y autoconsciente de un fenómeno más amplio. Pero existe un tipo de política identitaria a la que no se le ha prestado la debida atención ni, que yo sepa, se le ha dado nombre siquiera: lo que llamaría política de identidad disciplinaria. Es una forma específica de identidad profesional e intelectual que a menudo sustenta encubiertamente los análisis y las críticas de otros fenómenos, en particular las formas más fácilmente reconocibles de políticas de identidad basadas en factores como la raza, la etnia, el género, la orientación sexual o la filiación religiosa. En el primer capítulo de este libro intentaré ofrecer un mapa crítico de la identidad en relación con la experiencia, y también propondré una posible revisión de la idea de objetividad.[5]

[5] En un debate sobre las consecuencias de los recientes estudios sobre el cine (en particular los de Eric Rentschler y Linda Schulte-Sasse) para el trabajo de los historiadores, Scott Spector postula que la experiencia y la identidad son aspectos cruciales y desafiantes de un nuevo enfoque interdisciplinario de la ideología, mucho más amplio que el de los historiadores restringidos al estudio de la doctrina oficial y la práctica institucional. Véase su artículo "Was the Third Reich movie-made? Interdisciplinarity and the reframing of 'ideology'", en *American Historical Review*, 106 (2001), pp. 460-484. Spector invoca los enfoques de Slavoj Zizek y Louis Althusser y afirma que "cualquier análisis del liberalismo será en cierto modo par-

La reflexión crítica sobre la "experiencia" y su relación con la identidad puede provocar resistencias debido a que estos conceptos suelen ser polémicamente invocados para declarar la bancarrota o la inutilidad de toda teoría y la necesidad "pragmática" de superar las teorizaciones. Pero, en vez de amalgamar y estereotipar desdeñosamente todos los enfoques teóricos diciendo que sólo sirven para hacer girar las propias ruedas lógicas (o paralógicas) en el vacío, podríamos preguntarnos cómo se entiende o se despliega la teoría y cuál puede ser su potencial crítico, sobre todo cuando se la relaciona con los problemas históricos, éticos y sociopolíticos, y no se la opone a ellos en términos binarios o radicalmente disociativos. No obstante, aunque la destitución o el alejamiento de la teoría parece ser una estrategia plausible y hasta tener un viso sociopolítico y ético (se requiere cierto pragmatismo para una adaptación a gran escala al statu quo), quienes hoy analizan y debaten los temas discutidos en este libro piensan sobre todo en las consecuencias del aluvión de iniciativas teóricas usualmente denominadas postestructuralistas o posmodernas. Incluso existe la tentación de pergeñar nuevos "posts" (¿podría haber un pospostestructuralismo?) y volverse todavía más "meta" en el enfoque de los problemas. (Como bien dice el dicho académico: cada día, de todas las maneras posibles, nos volvemos más "meta" y "meta"). Los especialistas de diversas disciplinas suelen partir de alguna versión del enfoque lingüístico, en un principio relacionado con la vuelta a la teoría y recientemente fundido o confundido con ésta por quienes pretenden darle la espalda a ambos. Obviamente, es posible reconocer la importancia del lenguaje en el análisis de los diversos enfoques

---

cial si no toma en cuenta las maneras en que los sujetos internalizan o activan la ideología: debe taclear la pregunta de *cómo los sujetos se experimentan a sí mismos* como 'individuos libres'. [...] En este sentido, la ideología no es un conjunto de ideas (falsas) en las que, en mayor o menor medida, creen los sujetos históricos. Más bien es el campo que otorga identidad a estos sujetos y es inseparable de su sensación de dónde están parados con relación a otros en la sociedad, y también con relación al Estado y la familia" (p. 481). En el capítulo 1 analizaré algunas cuestiones críticas y teóricas respecto de esta manera de entender la ideología.

teóricos e intentar defender algunos de sus aspectos o variantes sin ser por ello "pantextualista" y sin denostar tampoco otras prácticas significantes. Este reconocimiento debería estar acompañado y activamente respaldado por la sensibilidad hacia aquello que excede o atraviesa el lenguaje o la significación y no obstante requiere su renovación y rearticulación. Una forma de mentalidad "post" a la que sin embargo me opongo es la postapocalíptica, muy difundida en los círculos teóricos en el pasado reciente. Cuando se transforma en un modo de pensamiento dominante o acentuado, la orientación postapocalíptica tiende a crear lo que denomino una sensación de desempoderamiento iluminado: una suerte de fatalismo complejamente teorizado o, en el mejor de los casos, un sentido trágico a menudo asociado con el interminable e informe deseo de un cambio inaudito o de un "más allá" absoluto, que quizás no supere la agitación sin objeto, el utopismo vacuo o la esperanza ciega.

En el capítulo dos me ocuparé más concretamente del psicoanálisis. Mi interés en el psicoanálisis es revisionista y críticamente autorreflexivo (lo que no debe confundirse con autorreferencial o totalizador). Intento apropiarme de ciertos conceptos y marcos de referencia del psicoanálisis que acaso sean útiles para repensar la comprensión histórica y la teoría crítica. Es un proyecto limitado pero significativo, creo, y no me preocupa parecer freudiano, lacaniano, kleiniano o lo que sea. Tampoco dedico energía al intento especulativo de identificar las intrincadas corrientes de afecto o libido en los íntimos conductos de la psiquis. Respecto de la perspectiva que intento desarrollar, el valor del psicoanálisis radica en su aporte a un enfoque más amplio y teóricamente informado (pero no monomaníacamente tendiente a la teoría o teoricista) de la comprensión histórica con relación, por un lado, a los problemas sociales y políticos, y, por otro, a los campos y disciplinas vinculados como las ciencias sociales, la filosofía, la crítica literaria y los estudios culturales. Desde esta perspectiva intento plantear cuestiones críticas para otras, en particular para la concepción ahistórica de la teoría o la filosofía –o para la cual la historia es sólo un depósito de ilustraciones, contingen-

cias, ejemplos o "signos"–. Y quienes desarrollan los enfoques que critico bien podrían plantear cuestionamientos que a su vez señalen las limitaciones de mis propios argumentos. El rol del trauma en la experiencia, sobre todo con relación a acontecimientos históricos extremos, es un tema que ha recibido mucha atención en los últimos tiempos y del que me he ocupado en mis trabajos más recientes. Y del que continuaré ocupándome en los dos capítulos siguientes.

Quisiera señalar que, en esta instancia, uno de los usos cruciales del psicoanálisis es aportar una teoría crítica de la experiencia. Pero mi enfoque se diferencia de numerosas tendencias recientes, cuyo epítome es la influyente e importante obra de Slavoj Zizek. Contrariamente a estas tendencias, no postulo una lectura pura o predominantemente sintomática de todos los textos o artefactos culturales–, a veces realizada en términos relativamente indiscriminados que pasan por alto el problema de la especificidad, ya se trate de la especificidad del arte o de fenómenos históricos como los campos de concentración o el Holocausto mismo–. Si bien reconozco el aspecto sintomático y el rol de lo fantasmático en todos los fenómenos culturales, cuestiono toda noción homogeneizante del deseo y pretendo establecer una distinción entre fenómenos (textos y otros artefactos incluidos) basada en la combinación específica en ellos de procesos y efectos sintomáticos críticos y posiblemente transformadores.[6] Los textos o los fenómenos culturales son dinámicas vinculantes en diversas maneras, y en un sentido específico que no restringe la idea de dinámica vinculante a un nivel operativo exclusivamente sintomático. Por cierto, este sentido apunta a una constelación de fuerzas que involucran procesos conscientes e inconscientes en los que la represión o la disociación no serían la única fuerza en juego,

[6] Esta línea argumentativa continúa y desarrolla ciertos puntos de vista expresados en trabajos anteriores, entre otros: *"Madame Bovary" in Trial*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; *History and Criticism* y *Representing the Holocaust*, cap. 1 especialmente.

y en los que los procesos de elaboración también podrían ser activos y, dentro de ciertos límites, eficaces.

Creo que la dimensión sintomática de los fenómenos está relacionada con su tendencia a poner en acto (reactuar) o repetir compulsivamente síntomas y relaciones transferenciales. Y creo que los procesos más críticos y transformadores pueden contrarrestar la repetición compulsiva (como también el inadecuado "goce" o la reactuación extática) de los síntomas a través de variaciones o cambios significativos que retrabajen los conflictos –incluidos los conflictos sociales y políticos– e indiquen un posible rol para la capacidad de acción. Esta distinción entre reactuación y elaboración no se puede proyectar de manera directa sobre aquello que está entre lo masivo o popular y la cultura alta o de elite. Su aplicación a cualquier texto, artefacto u otro fenómeno dado siempre será tema de investigación y debate.

Si bien podría decirse que ningún fenómeno cultural trasciende o domina por completo la sintomaticidad o la repetición transferencial, los artefactos más sintomáticos son probablemente aquellos más ideológicamente saturados, propagandísticos, dogmáticos o formulaicos, por ejemplo, los opósculos o mitines racistas donde hay poca o ninguna tendencia autocrítica (o autodeconstructiva), y la crítica (no proyectiva y no apologética) debe apelar a recursos explícitos o consideraciones no significativamente activas para los artefactos o fenómenos en cuestión. En cambio, los artefactos o fenómenos más críticos y autocríticos señalan o incluso ponen de manifiesto (aunque de manera sutil) sus propios aspectos sintomáticos, propician procesos que aportan perspectivas sobre esos aspectos y pueden proveer los medios necesarios para su crítica y a veces hasta indicar posibilidades transformadoras. Podría decirse que estas posibilidades son situacionalmente trascendentes porque trabajan (o juegan) con, y a través de, los conflictos (incluyendo los conflictos transmitidos por el pasado) en vez de pasarlos por alto en una suerte de ruptura no mediada. Toda ruptura o disyunción mayor sería, en el mejor de los casos, un aspecto de una dinámica compleja, a menudo retros-

pectiva (*nachträglich* o *après coup*) y posterior a un arduo proceso, que permitiría reconocer la distancia cubierta o incluso la cesura efectuada. En este sentido, los artefactos o fenómenos que ponen en juego procesos críticos y transformadores no deben entenderse sólo como funciones, síntomas o refuerzos legitimadores de contextos, precisamente porque responden a ellos o los retrabajan en maneras que hacen –y no simplemente marcan o representan– una diferencia histórica.

Más aún, los artefactos culturales significativos ofrecen una articulación o combinación variable del trabajo (o el juego) crítico y transformador sobre los contextos pertinentes, así como una extrañeza, alteridad o dimensión opaca y enigmática que excede tanto los contextos como el trabajo sociopolítico delimitado sobre ellos. Esta dimensión extremadamente desfamiliarizadora y siniestra evoca la cuestión de lo sublime, entendido como desplazamiento de lo sagrado o transfiguración de lo traumático (que también ha sido un aspecto cardinal de la sacralización). Apunta a cierta "trascendencia" –quizás acentuada en el arte reciente– más que meramente situacional, sin estar necesariamente sujeta a hipostásis como lo perenne o lo universal. No obstante, cabría preguntarse si la fijación en el aspecto siniestro de los fenómenos–, hasta el punto de excluir o denostar otros enfoques (incluida la crítica sociopolítica–), es conveniente o apropiada. Esta pregunta se relaciona con otro tema: discernir si los efectos de lo "sublime" y el júbilo extático deben buscarse en la política, la acción colectiva o incluso en los comentarios de la experiencia extrema o traumática de otros, o si, en cambio, deben situarse –sin ser por ello domesticados (o "territorializados")– en el arte, la religión y en ciertas actividades afirmadas y aceptadas por quienes participan en ellas pero no impuestas a otros. En cualquier caso, una idea "psicoanalítica" del arte en el período moderno consistiría en verlo de manera no reduccionista como un refugio relativamente "seguro" y a menudo desconcertante o un sitio especial donde explorar la reactuación sintomática y el intento de elaborar o superar acontecimientos o conflictos extremos –incluyendo su rol en áreas de experiencia enigmáticas u opacas que no pueden reducirse a rompecabezas pasibles

de ser resueltos ni tampoco a ser "curadas" en pro de la plena identidad del yo o de una comunicación intersubjetiva sin trabas–.

El capítulo tres, dedicado al trauma y sus vicisitudes, es una *mise au point* de mis ideas acerca de los distintos enfoques del trauma y lo postraumático. En ocasiones retomo postulados de mis primeros libros y artículos que han sido malinterpretados, con el objeto de esclarecerlos y ampliarlos e, incluso, elaborarlos en otras direcciones. En una de las argumentaciones clave de este capítulo propongo una suerte de lamarckismo sociocultural que involucre la "herencia" de características adquiridas a través de procesos interactivos de reactuación (o repetición compulsiva) de los síntomas postraumáticos y la elaboración de éstos, incluyendo los procesos educativos y críticos. También intento discernir una idea de elaboración no reduccionista, con inflexiones sociopolíticas y críticas, que no se pueda fundir ni confundir despectivamente con la totalización, el cierre, la identidad no conflictiva, la cura terapéutica o la vuelta a la "normalidad".

El problema del vínculo entre trauma y acontecimiento límite se prolonga al capítulo siguiente, un caso testigo basado en la perspectiva de Auschwitz propuesta por Giorgio Agamben. Agamben se destaca como una de las voces más importantes de la teoría crítica reciente. En cuanto a mí, no pretendo ofrecer un análisis abarcativo de su impresionante corpus. Me concentro, en cambio, en uno de sus libros más importantes, *Lo que queda de Auschwitz*, y propongo un análisis crítico de sus estrategias interpretativas y discursivas con relación a las consecuencias de un acontecimiento traumático límite. El pensamiento de Agamben sobre Auschwitz es, en ciertas maneras significativas, la culminación de algunas tendencias predominantes en la teoría crítica reciente –por ejemplo, en la obra de Theodor Adorno y Jean-François Lyotard–. Lo interesante es que Agamben dice poco y nada acerca de su posición subordinada y su propia experiencia con respecto a los problemas que trata. Cabe preguntarse si Agamben es judío o de origen judío, y si algún pariente suyo fue víctima del Holocausto. También cabe preguntarse si la respuesta a esta pregunta

tendría o debería tener alguna influencia sobre la valoración crítica de su obra... pregunta cuya respuesta no es fácil ni simple, pero que propicia el interés por la experiencia, la posición subordinada y la identidad con relación al pensamiento. En cualquier caso, la posición subordinada de Agamben en términos de "herencia" judía no desempeña, a mi entender, un papel significativo y ni siquiera detectable en *Lo que queda de Auschwitz* ni en las otras obras que menciono y considero relevantes para su lectura e interpretación. Si estoy en lo correcto, éste es un punto clave para leer –y responder a– su obra porque demuestra que estas preguntas han sido colocadas entre paréntesis o suspendidas en ciertas ideas difusas de la filosofía y la teoría. (Por cierto, uno de los seductores "consuelos" de las extremadamente abstractas y casi trascendentales teoría o filosofía, y de algunas áreas altamente formalizadas como las matemáticas o incluso ciertos tipos de poesía, es su distancia protectora respecto de la experiencia y sus implicaciones y consecuencias empíricas.)

También cabe señalar que Heidegger es probablemente el referente intelectual más importante para Agamben, si bien Agamben no intenta descifrar la relación –o la falta de relación– entre las orientaciones filosófica y política de Heidegger, sobre todo las consecuencias de su notorio silencio de posguerra, o, en el mejor de los casos, sus pronunciamientos equívocos en lo que concierne a Auschwitz.[7] En líneas más generales, postulo que la filosofía y la teoría en Agamben son sustancialmente cuasi trascendentales y postapocalípticas. Auschwitz es apocalíptico para Agamben y, en su forma más rígida (el *Muselmann*), revela una dimensión profundamente desorientadora del ser humano y al mismo tiempo plantea la necesidad de una ética y una política radicalmente nuevas. Sin embargo, en la conceptualización de lo nuevo que propone Agamben, la historia–, incluida la experiencia–, es vaciada de especificidad y, en el mejor de los casos, oficia como instancia de preocupaciones teóri-

[7] Recomiendo a los lectores interesados en el tema mi "Heidegger's nazi turn", capítulo 5 de *Representing the Holocaust.*

cas transhistóricas y aprensiones postapocalípticas. El *Muselmann* –el ser más abyecto de los campos de concentración, a quien las otras víctimas consideraban muerto en vida– marca una cesura o disyunción epocal en la historia, y simultáneamente se transforma en figura o epítome del hombre común y corriente "después de Auschwitz". En el transcurso de este proceso, Agamben, a mi entender, se aleja de la especificidad histórica y sociopolítica en pos de una insuficientemente justificada visión postapocalíptica de lo posmoderno. O, en otras palabras, lo que es desconcertante y provocador en la obra de un Samuel Beckett, en Agamben se transforma en dudoso fundamento de una filosofía teoricista de la historia.

En el último capítulo–, dedicado a los temas planteados o propiciados por la lectura crítica de *University in Ruins*, de Bill Readings–, me aboco directamente a los problemas institucionales y normativos. Como Agamben, Readings no recurre a su experiencia personal en el ámbito universitario, aunque hace algunas referencias vagas al tema. En cierto sentido, la Universidad de Siracusa–, donde Readings dio clases antes de trasladarse a la Universidad de Montreal–, podría ser la universidad paradigmática de su hipótesis. Pero no ofrece un análisis de la vida cotidiana de Readings, ni allí ni en Canadá. Más de una vez he pensado que este tipo de análisis podría haberle dado otra dimensión a su hipótesis, e incluso potenciado su crítica. Creo que la experiencia de Readings en la universidad norteamericana fue vital para su teorización de la universidad moderna y sus rasgos esenciales. Readings toma la universidad norteamericana en un sentido demasiado indeferenciado: después de todo, hay casi cuatro mil universidades sólo en Estados Unidos, y de muy diversos tipos. Y generaliza a partir de ella, a veces de manera implícita y no argumentativa. Más aún, su postura teórica y su sensibilidad postapocalíptica se acercan a las de Agamben, al igual que sus referentes intelectuales y su manera de construirlas. Lyotard y Gilles Deleuze son probablemente más significativos que Heidegger para Readings, pero su enfoque–, como el de Agamben–, muestra cierta tendencia al utopismo extático y anárquico como complemento o suplemento de una crítica agostadamente

radical, que no sólo deja poco de su objeto en pie sino que, en el mejor de los casos, sugiere alternativas a éste vagas o espectrales.

Para Readings, el objeto de preocupación inmediata no es el conjunto de la sociedad post-Auschwitz –como para Agamben–, sino la universidad moderna, analizada y juzgada en lo que considera su más amplio contexto capitalista y globalizador. De hecho, la sensibilidad "después de Auschwithz"–, tan pronunciada en Agamben que llega al extremo de la hipérbole "Auschwitz-ahora-en todas partes–", no desempeña un papel explícito en Readings. De manera inversa y acaso más sorprendente, el capitalismo no es objeto de análisis para Agamben, por lo que el énfasis de Readings en el tema, a pesar de su idea demasiado general al respecto, es un complemento útil al pensamiento de Agamben.

Cabría preguntarse por qué Agamben y Readings se han vuelto figuras destacadas en los últimos tiempos y sobresalen como parámetros de referencia en las obras que se ocupan de los problemas que han analizado. Creo que sus textos sacan a la luz tendencias conflictivas que han sido moduladas, complejizadas e internamente debatidas por sus propios puntos de referencia teóricos, como Jacques Derrida, Michel Foucault, Heidegger y Lyotard. Por cierto, uno de los motivos por los que Agamben y Readings ocupan un lugar tan destacado en obras recientes es quizás el percibido déficit o vacío de reflexión teórica eficaz, al menos en comparación con la "edad dorada" de la teoría crítica, cuyo emblema es el rol del postestructuralsismo y su encuentro con el psicoanálisis y la teoría crítica en la tradición de la escuela de Fráncfort. Estos teóricos son hoy más notables de lo que hubieran sido diez o veinte años atrás, en el apogeo de las grandes guerras de la teoría. No obstante, es probable que mi afirmación haga demasiadas concesiones a una nostalgia extemporánea y a la sensación de *Epigonentum* o "blues" del que siempre llega tarde. Es cierto que Agamben y Readings son importantes por derecho propio, y que los aspectos de su obra que analizo son variantes hiperbólicas de las influyentes tendencias de los gigantes sobre cuyos hombros están parados–, junto con muchos otros (yo mismo incluido)–. Y también es

cierto que ofrecen la siempre bienvenida oportunidad de volver a evaluar las tendencias teóricas del pasado que aún desempeñan un papel importante en el pensamiento contemporáneo, incluso en aquellos que las resisten, denuncian o vacían.

Cuestiono particularmente, tanto en Agamben como en Readings, lo que considero una predominante orientación "todo o nada", insuficientemente contrarrestada por una respuesta más compleja, menos avasallante y menos temerariamente generalizadora. O, en otras palabras, considero que la innegable seducción de la respuesta "todo o nada" debería propender–, en una situación en la que hay mucho que criticar–, a una mayor tensión dialógica con una perspectiva atenta a las posibilidades ignoradas en el pasado y las contratendencias productivas de la sociedad y la cultura actuales. En un sentido más amplio, esta última perspectiva estaría orientada al tema crucial de la interacción real y deseable entre los límites normativos legítimos (incluyendo los institucionales) y todo aquello que los desafía, incluyendo los modos de exceso más o menos transgresores. Encuentro en Agamben y Readings cierta antipatía por la institución, en su sentido de práctica colectiva articulada por normas limitantes pero también posibilitadoras y sometidas a constantes cuestionamientos. Dado que la elaboración es en sí misma una práctica articuladora que contrarresta los efectos compulsivos de los síntomas postraumáticos sin pretender alcanzar el control pleno o la completa disolución consciente de los traumas pasados, está vitalmente ligada a la acción política y social en el presente, incluyendo el intento de crear condiciones y normas institucionales que propicien formas deseables de vinculación social, un límite viable a la angustia, y la integración de afecto y conocimiento–, lo que abarcaría también una relación más empática y compasiva con nuestros semejantes–. Hacer hincapié en la idea de elaboración de los conflictos es sin duda menos "excitante", y aparentemente menos sublime, que acometer una crítica del estilo "todo o nada" con armónicos utópicos postapocalípticos; no obstante, la elaboración opera como una deseable contrafuerza crítica a las iniciativas ilimitadas y difusas. También puede influir sobre una ética

y una política de la vida cotidiana no subordinadas a experiencias sublimes, extáticas o cumbre.

Comparto en un grado significativo los referentes intelectuales y las preocupaciones teóricas de Agamben y Readings, y estoy muy interesado en los problemas que intentan analizar críticamente. Pero obviamente me muevo en otras direcciones, muy distintas, y me preocupan temas que no desempeñan un papel prominente en la obra de estos autores. Uno de esos temas es la relación entre la crítica de las instituciones y la construcción y el funcionamiento de instituciones más deseables –incluyendo la universidad–, que considero esenciales para la articulación colectiva de la vida diaria. Mi interés cuestiona cierta idea excesivamente nihilista o inadecuadamente utópica de la ética y la política, idea que genera una crítica arrasadora de lo que existe y una esperanza ciega en un cambio apocalíptico–, que conlleva un riesgo incalculable y una completa apertura a lo radicalmente otro–. El anarquismo posee un atractivo imbatible en lo que hace a la crítica de la soberanía y la deconstrucción de fundamentos o "arcos" esenciales. Pero yo no llevaría este tipo de crítica al extremo de ilegitimar todas las instituciones o normas limitantes y depositar acríticamente toda esperanza en un utopismo vacío o en el surgimiento postapocalíptico de una riesgosa y extática apertura a lo radicalmente otro. No obstante, creo necesario un cambio básico estructural, sobre todo teniendo en cuenta la economía rampante, invasiva y capitalista que alimenta la grave desigualdad dentro de –y entre– los países. Las oberturas hiperbólicas también sirven para señalar la importancia de un problema que ha sido desatendido o ignorado por los enfoques dominantes. Pero la hipérbole se vuelve banal cuando se la generaliza imprudentemente y su potencia declamatoria arrasa con todo y borra las diferencias de manera indiscriminada. Más aún, es importante articular los intereses teórico-críticos e históricos de manera que, aun cuando mantengan la dimensión "utópica" de ambicionar instituciones y prácticas significativamente distintas y más deseables, planteen críticas informadas y específicas y propongan alternativas sustanciales.

Existe una importante relación dialógica o abiertamente dialéctica entre mis opiniones teóricas y mi experiencia y mi posición subordinada en la universidad. He sido miembro de departamentos y áreas de graduados de historia y literatura comparativa, y también de áreas de graduados en estudios franceses y alemanes. Como tal he trabajado con numerosos estudiantes graduados y he dirigido las tesis y el trabajo de algunos de ellos. Por lo tanto, he vivido (espero que de todo corazón) los difíciles, a veces frustrantes y otras veces reconfortantes intentos de los jóvenes académicos por encontrar un trabajo adecuado en un mercado laboral limitado y en gran parte regido por las cuestionables prioridades del sistema capitalista, cuyas tendencias más recientes son el poder corporativo centralizado y una distribución mermada y absurdamente tendenciosa de los recursos. El hecho de haber dirigido durante más de diez años un centro de humanidades, y de haber sido primero subdirector y luego director de la Escuela de Crítica y Teoría, ha determinado también mi perspectiva. En cumplimiento de estas funciones he interactuado con muchos académicos –sobre todo con los más jóvenes– en diversos campos humanísticos y científico-sociales, he dado y recibido asesoramiento sobre investigación, y he organizado eventos como conferencias, coloquios, lecturas y seminarios. Estas actividades–, que combinan íntimamente lo intelectual y lo administrativo–, me han impedido ser un académico independiente o en flotación libre y me han recordado la importancia de lo que he dado en llamar ciudadanía intelectual crítica en la esfera pública de la universidad. También me han dado la impronta del trabajo comprometido en un ámbito cooperativo colectivo, tan abierto a la crítica contundente y la argumentación como a las bromas y las risas. Y me han vuelto sensible al efecto, sobre las vidas de todos nosotros, de las iniciativas, las mejoras y los modos de relación que crean oportunidades lejanas al tan mentado cambio apocalíptico, pero muy valiosas desde una perspectiva experiencial e institucional.

Cabe señalar aquí que la relación entre la historia profesional y las distintas variedades de teoría crítica afecta significativamente las

posiciones subordinadas. Tanto Agamben como Readings trabajan en campos –la filosofía continental y la crítica literaria o los estudios culturales– menos interesados que la historia en la identidad disciplinaria. Y se unen a otros que, en esos mismos campos, intentan tematizar el problema de lo crosdisciplinario o lo transdisciplinario al punto de afirmar una identidad o no-identidad totalmente escindida y dispersa –que en Readings aboga por la devolución de la universidad a grupos de trabajo o evanescentes fuerzas de tareas–. En cierto sentido, los grupúsculos de 1968 se han metamorfoseado en grupos de estudio y de trabajo en la universidad en ruinas. Es evidente (sobre todo en el primer capítulo de este libro) que me preocupan las cuestiones de identidad, pero intento aportar respuestas, a mi entender, más matizadas que las de Agamben o Readings.

Como intelectual e historiador de la cultura que cree su deber interesarse por las diversas vertientes de la teoría crítica (de allí la lectura y la reflexión crítica sobre las obras de Agamben y Readings), mi experiencia y mi orientación son muy diferentes de las de numerosos historiadores. Una de mis preocupaciones principales es analizar la relación entre textos y contextos, con el objeto de proponer la lectura de textos inspiradores e investigar su interacción –no sólo su reproducción sintomática, sino también sus desafíos críticos– con múltiples contextos. Por el mismo motivo, me preocupa hondamente la influencia del pasado –que no ha pasado– sobre el presente y el futuro. La contextualización es necesaria para comprender la historia. Pero como modo exclusivo de explicarla, o llevada al extremo de la sobrecontextualización que excluye la comprensión atenta y sensible, se torna dudosa. Ciertos textos y otros fenómenos confrontan sustancialmente su manera de objetivar e incluso de fijar el pasado, al punto de cuestionar explícita o implícitamente sus contextos de producción y recepción, señalar posibilidades de transformación y ofrecer orientación o plantear problemas relativos al intento de llegar a un acuerdo con nuestros propios contextos. Los textos pueden repensar los contextos y también desorientarlos en maneras que exigen comprensión sensible y atenta y que incluso pueden tener con-

secuencias políticas y sociales. Los textos también pueden tener una dimensión transhistórica –incluyendo la capacidad de plantear aquellos problemas que requieren renovar ideas en diferentes contextos con el correr del tiempo–, imposible de explicar en términos acotadamente circunstanciales o de contexto inmediato, pero que no obstante no debería confundirse con atemporalidad ni con *philosophia perennis*. La dimensión transhistórica de los textos está relacionada con su capacidad de interpelar a los lectores contemporáneos y de presentar problemas que los involucran "transferencialmente" y al mismo tiempo exigen respuestas no constreñidas a la objetivación contextualizante. Por lo tanto, creo que la contextualización es una condición necesaria pero a la vez conflictiva de la comprensión histórica–, sobre todo de la comprensión relacionada con la reflexión y la práctica teórico-crítica–, y que sólo alcanza su objetivo dentro de un marco de referencia reduccionista.[8] Además, la respuesta indivi-

[8] Podría decirse que la obra temprana de Derrida tiene una dimensión sintomática porque a menudo se la lee como una respuesta postraumática a un trauma innombrable. En esto se parece al discurso del sobreviviente que no ha elaborado sus conflictos. Pero ello no implica que las ideas de Derrida acerca del desplazamiento, la *différance* y la huella puedan reducirse a respuestas sintomáticas al Holocausto como acontecimiento innombrable que analiza en sus últimos escritos de manera más explícita, aunque también más discutible. Creo que James Berger, en su excelente *After the End: Representations of Post-apocalypse* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999), quizás exageró un poco (en una dirección contextualmente reduccionista) cuando escribió: "podemos recontextualizar el postapocalipsis estructural de la deconstrucción temprana a través de una respuesta a la Shoá entendida como apocalipsis dentro de la historia. El apocalipsis innombrable que, en la obra temprana de Derrida, nunca-no y siempre-ya ocurría puede ser reconocido hoy como el Holocausto" (p. 119). No obstante, los análisis de Berger son coherentes, perceptivos e inspiradores, y exploran críticamente el rol de los aspectos postapocalípticos en el pensamiento y la cultura recientes. Si se desea un análisis más profundo de la relación entre trauma estructural o transhistórico y trauma histórico, véase el capítulo 2 de mi libro *Escribir la historia, escribir el trauma*. Concuerdo con Berger en que –incluso en sus últimas obras, que contemplan el Holocausto– el propio Derrida a veces tiende a ir en una dirección teoricista que no hace justicia a la especificidad de los acontecimientos históricos.

dual a un texto o un conflicto del pasado puede conllevar la intención explícita de repensar o pensar más a fondo los temas que éste plantea, sobre todo de elaborar supuestos y sacar conclusiones para el pensamiento y la práctica contemporáneos: dimensión de respuesta que el historicismo restrictivo elimina per se. La crítica reduccionista conceptual es, sin embargo, la contracara de la crítica teoricista cuasi trascendental, o la derivación, subordinación y hasta rotunda marginación de lo histórico respecto de lo transhistórico de una manera que excluye o desestima la especificidad de los distintos acontecimientos y contextos históricos. Veo este teoricismo rampante en Agamben y creo que desempeña un rol protagónico en Readings.

La oposición entre inmanencia y trascendencia–, que intento explorar críticamente (o incluso deconstruir–), continúa desempeñando un importante rol en el pensamiento y la cultura modernos, y atraviesa muchos de los problemas que analizo. Lo inmanente está dentro del mundo, y por lo tanto, sujeto a la experiencia y la representación. Pero lo completa o absolutamente inmanente ("pensar" con la sangre o hasta con los ojos "pegados" a la pantalla) puede socavar la distancia crítica y la mediación necesarias para la experiencia o la representación, y, de este modo, ser paradójicamente afín a lo radicalmente trascendente o totalmente otro. Inmanencia y trascendencia parecerían funcionar, al menos en ciertas ocasiones, como desplazamientos seculares de conceptos religiosos, y la cuestión de la inmanencia o la trascendencia de lo sagrado o lo divino ha sido debatida en la historia de la religión y la teología. Es crucial discernir si conforman una opisición binaria entre inconmensurables o bien una dinámica vinculante que por lo menos permite una mediación y una interacción limitadas, aun cuando se cuestione el proceso de totalización o *Aufhebung* dialéctica que conduce a una síntesis todavía más alta. En este libro analizo la oposición entre inmanencia y trascendencia con relación a lo sublime, que sugiero ver como una suerte de secular sagrado desplazado (así como lo sagrado podría considerarse un desplazamiento religioso de lo sublime). También sugiero que lo sagrado puede ser en sí mismo inmanente y aparecer de algún

modo en el mundo, aunque huya de él por vía del extásis (sobre todo en los procesos sacrificiales); también se lo puede figurar como radicalmente trascendente o totalmente otro, de manera que pueda obstaculizar el sacrificio y también la representación y la experiencia (a diferencia del intento aporético de la representación continuamente fallida y la angustiante experiencia de la ausencia –o vacío– a menudo percibida como pérdida).

Cabe señalar que la oposición inmanente/trascendente ha tenido un rol en la definición de actividades, facultades (como la imaginación) y disciplinas. Por lo general, la historia–, incluyendo la contextualización y la investigación empírica–, ha sido comprendida en términos de inmanencia; llevada al extremo, esta perspectiva se vuelve reduccionista y niega toda trascendencia –también las formas no totalizadoras de trascendencia situacional–. (Como dijimos antes, la trascendencia situacional alude a la manera en que un acto o un artefacto, aunque situado o sujeto a restricciones contextuales y a una comprensión limitada, puede también ir más allá, o elaborar o superar su situación inicial de manera crítica y transformadora, y por lo tanto provocar situaciones nuevas más o menos impredecibles y a veces siniestras.) El archivo mismo, casi siempre privilegiado por la historiografía, puede ser visto como depositario ideal de hechos desconocidos que conforman una manera definitiva de bajar las cosas a la tierra revelando sus implicaciones ocultas o secretas en el mundo, a veces sus lados sombríos u oscuros. (Esta concepción del archivo semeja ciertas ideas truncas del inconsciente.) La renombrada *Sitzfleisch* de los historiadores adquiere su imponente corpus de la investigación, sobre todo de la investigación de archivo que divulga hechos innumerables y nutrientes, aunque a veces imposibles de digerir. Ya he señalado que cierta concepción de la psicología o el psicoanálisis puede ser reduccionistamente "inmanentista" en tanto propone lecturas puramente sintomáticas de los actos y artefactos. En cambio, la teoría, la filosofía y el arte (incluida la literatura) se construyen como radicalmente trascendentes cuando el concepto o la imaginación desvinculan sus procesos y productos del mundo (o el contexto),

al que a su vez desarticulan, diseminan o incluso nihilizan mientras proclaman el riesgo flagrante, la incalculabilidad y la contingencia (incluido el riesgo de locura). La trascendencia y la inmanencia radicales, y la oposición absoluta entre ambas, son particularmente seductoras para la orientación apocalíptica o postapocalíptica, en sí misma propensa al "rigor" del "todo o nada" o intransigencia. Pero incluso lejos de este extremo, la oposición entre inmanencia y trascendencia a menudo opera como supuesto incuestionado, como ocurre en la siguiente cita de la reseña de una biografía de Herman Melville, donde la contextualización histórica se transforma en paradigma de inmanencia (por cierto, de encarnación), que la imaginación literaria–, con su libertad radical–, niega y trasciende:

> La importancia del origen y la formación de un escritor, de su contexto, es la de todo punto de partida: el arte es una vía de escape, una fuga del discurso a la página impresa, donde la imaginación del lector es libre para encontrar la del escritor; la biografía avanza en la dirección contraria: vuelve a disolver el texto en conversación, devuelve al escritor a su "casa natal", reencarna a su familia, lo trae de regreso a la tierra. Cuanto mejor la biografía, peor: el suave y lujoso Rolls [Royce] reconvierte la energía ascendente del escritor en mera fuerza horizontal.[9]

[9] Danny Karlin, reseña de Hershel Parker, *Herman Melville: A Biography*, vol. 2: *1851-1891* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002), publicada en la *London Review of Books*, 25, 8 de mayo de 2003, 11. Los excelentes enfoques de la reseña de Karlin podrían pertenecer a una crítica de la sobrecontextualización ajena a la oposición binaria entre inmanencia y trascendencia. Quizás la afirmación más contundente de esta oposición binaria, donde la imaginación niega o nihiliza y trasciende la realidad, es el temprano ensayo *L'Imaginaire* (1940), de Jean-Paul Sartre (traducido al inglés como *The Psychology of the Imagination* por Bernard Frechtman, Nueva York, Washington Square Press, 1966 [trad. esp.: *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1976]). La obra de Mijaíl Bajtín constituye uno de los mejores intentos de cuestionar este marco de referencia en términos de una relación abiertamente dialéctica o dialógica entre inmanencia y trascendencia, incluyendo los contextos históricos y los textos artísticos o filosóficos. Recomiendo la lectura de "Discourse in the novel" (1934-1935), en *The Dialogic Imagination*, ed. de Michael Holquist, trad. de Caryl Emerson y Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.

Aquí, la historiografía en forma de biografía es comparada con un automóvil lujoso y de marcha suave pero rotundamente *terre-à-terre,* en relación al cual la imaginación literaria es una espectral nave aérea que nos lleva fuera de este mundo. Cabe preguntarse si estas analogías, junto con la oposición binaria entre inmanencia y trascendencia en la que implícitamente se apoyan, sirven para explorar los aspectos más enigmáticos, intrincados y desconcertantes del arte así como también las complejas interacciones entre textos y contextos o las distinciones específicas entre diversos campos de actividad–, disciplinas incluidas–.

Aun cuando los historiadores intelectuales y culturales cuestionen la posición de la teoría, la filosofía o el arte en cuanto a la dicotomía entre inmanencia y trascendencia, su experiencia profesional es a menudo, sino siempre, más cercana a la de los filósofos, críticos literarios y teóricos de la crítica que a la de los historiadores de archivo. Los historiadores intelectuales y culturales pueden recurrir, e indudablemente recurren, a los archivos para investigar determinados temas, pero también pasan mucho tiempo leyendo y analizando críticamente los textos y documentos publicados y sus complejas relaciones con los contextos. Además, se preocupan por las intrincadas relaciones entre la historia y la teoría crítica. No obstante, los historiadores intelectuales y culturales desvalorizan estas actividades cuando aceptan la preponderancia de la investigación de archivo y la ecuación comprensión histórica /contextualización objetivadora, a veces muy marcadas en la obra de otros historiadores. La comprensión histórica implica investigación en sentido amplio (incluido el trabajo de archivo), pero no se restringe a ésta. Es necesariamente autorreflexiva en cuanto plantea de manera crítica el tema de la interacción entre la historia–, que se concentra en la reconstrucción de objetos (acontecimientos, experiencias, estructuras) del pasado–, y la más teóricamente orientada metahistoria–, que analiza procesos de pesquisa histórica–. Entre estos procesos se destaca la conceptualización de problemas que afectan el presente y el futuro, entre ellos, la relación de los historiadores con sus objetos de estudio (de allí el problema

de la construcción y el uso de archivos). En cualquier caso, es probable que los historiadores intelectuales y culturales –aunque su trabajo los lleve a consultar archivos– no encuentren la experiencia de archivo tan iniciática o definitoria como los historiadores sociales, por dar un ejemplo. Pero esta diferencia no debe ser entendida bajo ningún concepto como una dicotomía, y se aplica en mayor medida a los historiadores más viejos, para quienes era difícil, si no imposible, combinar la gran demanda de tiempo y energía que requería el trabajo de archivo in extenso y el esfuerzo casi siempre autodidacta de llegar a un acuerdo con –e imaginar las consecuencias para la historia de– las diversas y difíciles teorías críticas que requerían la lectura previa de numerosas obras. (De allí que no podamos leer con plena competencia a Derrida sin haber leído antes a Freud, Heidegger, Husserl, Platón, Aristóteles y algunos otros.) Gracias al trabajo previo con que hoy contamos–, que relaciona historia y teoría–, los jóvenes académicos de historia y otras áreas relacionadas pueden combinar de manera crítica y juiciosa la sofisticada reflexión teórica crucial para la formación de conceptos con el trabajo sostenido de archivo. Por ejemplo, no se puede hacer un estudio comparativo del fascismo sin contar con un concepto del fascismo que incluya la importancia relativa de la ideología con relación a los movimientos y los regímenes, la naturaleza y la comprensión (o "experiencia") de la violencia, la búsqueda de una tercera vía entre el capitalismo y el comunismo "materialistas", el papel del antisemitismo y el chivo expiatorio en general, así como el de los líderes carismáticos, los medios, la tecnología de avanzada y otras cosas similares. Este concepto se podrá refinar o modificar en el transcurso de la investigación, pero es imprescindible para evitar que la investigación se transforme en una acumulación neopositivista de información sin objeto.

La distinción entre historiadores intelectuales y culturales e historiadores de archivo no ha desaparecido del todo. Los historiadores profesionales tampoco han alcanzado una posible y deseable interacción y articulación entre investigación de archivo y teoría crítica, que implicaría la lectura de textos a menudo difíciles y cuya

importancia para la historiografía no es inmediatamente evidente. Como he insinuado, muchas veces los historiadores tienden a estudiar ciertos enfoques teóricos (deconstrucción, psicoanálisis, fenomenología, etc.) apenas lo suficiente para poder rechazarlos de manera más o menos letrada (pero casi siempre permitiendo el ingreso acrítico por la puerta trasera de los conceptos y preocupaciones que ostentosamente ahuyentan por la del frente). Como se verá claramente en los últimos capítulos de este libro, pienso que ciertas tendencias teóricas o teoricistas merecen ser criticadas. Pero también pienso que la crítica, por fuerte o apasionada que sea, debe ser informada, estar abierta a la contrargumentación y contener preocupaciones teóricas significativas, sobre todo en lo atinente a la compresión histórica y la interacción entre pasado, presente y futuro. Y, aunque sólo sea para reconocer las dificultades que aún debemos remontar, deberíamos admitir que las diferencias –a veces la incomodidad y hasta la tensión mutua– entre historiadores orientados al archivo o al texto no han sido superadas. Si bien algunos historiadores orientados hacia el texto y la teoría alimentan una sospechosa tendencia a considerar ciertos aspectos de la investigación como una mera forma de cacería y recolección, los historiadores para quienes la experiencia de archivo no sólo es normativa sino fundante abrigan la igualmente sospechosa inclinación de excluir, o en el mejor de los casos marginar, el tipo de historia intelectual o cultural para el que la reflexión teórica o metahistórica y el trabajo sobre textos publicados resultan esenciales.

Por cierto, una de las secciones del primer capítulo podría haberse titulado *Archivo*. Allí formulo la pregunta: ¿qué no es experiencia o al menos no está circundado por cierta concepción de la experiencia? La relación del archivo con la experiencia es dual. Porque el archivo es el paradigma de la no-experiencia: el depositario de lo que no es, o al menos ya no es, experiencia y ni siquiera memoria de la experiencia. En este sentido, el archivo es un suplemento de –o un artificio prostético para– la experiencia y la memoria. Archivar algo es protegerlo del olvido o el recuerdo equívoco o borroso; el archivo per-

mite chequear aquello que la memoria recuerda y preservarlo en una forma lo más cercana posible a su forma real, no distorsionada, "original".[10] El archivo se transforma así en fuente de evidencia documentada en forma de información presuntamente fáctica, y las referencias al archivo en las notas al pie son la infraestructura o al menos el lastre de la narrativa histórica. Pero el archivo, aunque depositario de lo que no es –o ya no es– experiencia, es también el a menudo privilegiado objeto de la experiencia del historiador archivista y fuente de inversiones fantasmáticas. Algunas han sido exploradas por Bonnie G. Smith y otras evocadas (relatadas y a veces representadas) en un intrigante artículo de Carolyn Steedman publicado recientemente, del que me ocuparé más adelante.[11] Para Jules Michelet, el historiador insuflaba vida a los rollos muertos y los pergaminos polvorientos, y, por cierto, a los acechantes y momificados habitantes de los archivos, mientras que para Steedman, el historiador también corre el riesgo de inhalar los remanentes de los muertos, lo que puede provocarle una enfermedad literal y también figurada: una suerte de "fiebre de archivo" que se le mete al historiador bajo la piel pero que, según Steedman, Jacques Derrida jamás experimentó, oyó mencionar y ni siquiera conjuró.

La imagen del archivo como suplemento de la experiencia y la memoria puede revertirse definiendo al archivo como la forma de contacto más directa con la realidad, o al menos con sus huellas y resi-

[10] La forma y la conservación o no conservación de algo pueden ser notablemente influidas por motivos políticos y otras consideraciones que complican el tema de por qué se deben archivar determinadas cosas. Una forma particularmente cuestionable de archivar documentos registra la memoria de una parte en un intercambio que incluye afirmaciones sobre lo que las otras partes dijeron o hicieron, o no dijeron ni tampoco hicieron.

[11] Bonnie G. Smith, *The Gender of History: Men, Women, and Historical Practice*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; Carolyn Steedman, "Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust", en *American Historical Review*, 106 (2001), pp. 1159-1180. Steedman incluyó una versión de este artículo en su libro *Dust: The Archive and Cultural History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2001.

duos materiales. Siempre ha sido tentador vislumbrar al archivo, a veces en forma onírica, como ombligo de la historiografía, como el punto en que ésta se sumerge en lo desconocido (parafraseando el nombre dado por Freud al momento más siniestro de un sueño). Junto con la búsqueda de los orígenes, esta tentación ha sido deconstruida y en cierto modo criticada (no sólo desechada) por Derrida, mientras que Foucault le ha dado un significado más sociohistórico.[12] El archivo ha tenido una importancia crucial para la historiografía moderna y ha sido muy relevante para la escuela Annales durante la fase "serial" de su propia historia, basada en la historiografía de la correlación entre la masa de información contenida en el archivo y su procesamiento por computadora. Esta orientación confiaba de manera implícita en el vínculo existente entre el archivo como medio de guardar y almacenar información y la computadora propiamente dicha como maquinaria de archivo y procesamiento. El archivo llegó a parecer casi una *hyle* –o contenido– a la espera de una *morphe* –o forma– que le sería provista mediante procesos de computación. Y cuando los archivos se "digitalizaron", presenciamos la convergencia entre la fuente de archivo y el banco de memoria computarizada. En sus mutaciones temporales como técnica de almacenamiento de información, el archivo podría servir como metáfora de la idea heideggeriana de *Gestell* moderna –o marco–, como principio tecnológico y de reducción del mundo a materia bruta, bits de información o data alojable en tanques de almacenamiento o depósitos y reprocesable con fines antropocéntricos. El archivo estaría incluso sujeto a "desaparecer" a través de un virus que hiciese colapsar la computa-

[12] Véase Jacques Derrida, *Of Grammatology* (1967), trad. de Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974 [trad. esp.: *De la gramatología*, trad. de O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971], y *Archive Fever: A Freudian Impression* (1995), trad. de Eric Prenowitz, Chicago, University of Chicago Press, 1996. En el caso de Michel Foucault, véase el anexo a *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), París, Gallimard, 1972 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982].

dora o, como los contenidos de los antiguos archivos–, especialmente material impreso sobre papel quebradizo–, a desintegrarse emitiendo partículas de polvo y esporas que serían inhalados por quienes trabajan en su coto cerrado.

Como depósito o basurero de información histórica, el archivo también estaría abierto a interrogantes sobre la manera y los motivos que llevaron a construirlo y usarlo–, o abusarlo–, en el transcurso del tiempo, y estaría sujeto a las fuerzas formadoras del historiador que planteara diferentes preguntas o empleara diversos artilugios narrativos para "mapear" o, en líneas más generales, procesar sus contenidos (por ejemplo, a través de la formulación y el testeo de hipótesis). Éste es, por supuesto, el libreto que Hayden White hizo famoso. Pero, en ocasiones, White montaba una escena desprotegida donde se reactuaban o reproducían las tendencias predominantes, si no dominantes, en la modernidad sin tener suficientemente en cuenta las críticas –y las fuerzas que resistían o contraatacaban– al constructivismo radical y la reducción del objeto a materia prima inerte o data no procesada. Entre estas fuerzas cabe mencionar las anteriores "construcciones" del propio archivo, que lo transforman en algo más que un almacén de material crudo o una mera secuencia de hechos, dado que el material que contiene ha sido preseleccionado y configurado de determinadas maneras–, según los intereses del Estado o los intereses de otras instituciones (por ejemplo, las religiosas) que crean y manejan archivos y a menudo suprimen o se deshacen del material comprometedor–. Otra fuerza es el rol–, casi siempre subordinado–, de las corrientes o las voces –entre ellas, las de los oprimidos y reprimidos– que pueden ser capturadas por una pesquisa no objetivista (comparable quizás a la *freischwebende Aufmerksamkeit*, o atención en flotación libre, de Freud) y una cierta apertura a lo que el historiador podría no estar buscando explícitamente o intentando probar, –incluido el material de archivos literales y relatos orales, y también aquellos eventos mediáticos o digitales que forman parte del archivo en un sentido más amplio–. También podemos destacar el rol de las diversas representaciones, fantasmas

incluidos, del archivo, que influyen sobre su construcción y sobre la orientación del trabajo o la investigación.

El artículo de Steedman ofrece algunas perspectivas intrigantes sobre las consideraciones antes mencionadas. Y me parece apropiado concluir esta introducción con un comentario sobre un texto que habla del archivo, la textualidad, el psicoanálisis y la comprensión de la historia. Steedman comienza y termina su reflexión con un análisis de *Mal de archivo*, de Derrida. Buena parte de su análisis de Derrida consiste en naves espaciales discursivas que cruzan la noche y, de vez en cuando, tienen encuentros cercanos, a veces siniestros, de un tipo más comprometido. Escribe Steedman:

> Para aquellos historiadores que han oído hablar de él o lo han leído, *Mal de archivo* formuló la inquietante pregunta de para qué diablos servía un archivo en primer lugar, al comienzo de una larga descripción de otro texto (de otro, no de Derrida) que se ocupaba–, como él mismo lo haría luego in extenso–, de Sigmund Freud y el tópico del psicoanálisis. En su mayor parte, *Mal de archivo* es una contemplación sostenida del *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (1991), de Yosef Yerushalmi. [...]
>
> Derrida siempre ha visto en el psicoanálisis freudiano el deseo de recobrar momentos de principio, comienzos y orígenes, contra los que se ha pasado escribiendo casi medio siglo. En *Mal de archivo*, el deseo de archivar se presenta como parte del deseo de encontrar, o localizar, o poseer ese momento como una manera de poseer el comienzo de las cosas.[13]

Si pudiéramos extraer una conclusión central de este artículo, que en su ingenio y su humor sutil (intencionalmente o no) debe más al estilo de Derrida de lo que podría parecer en un principio –o de lo que la propia Steedman estaría dispuesta a admitir–, sería que Derrida no captó el interés y el compromiso del historiador con el archivo. Los historiadores no se embarcan en la búsqueda metafísica de orí-

[13] Carolyn Steedman, "Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust", en *American Historical Review*, 106 (2001), p. 1161.

genes, y ya es hora de desvincular esta búsqueda suprema de la actividad más cotidiana, humilde y casi siempre plagada de gorgojos del historiador. El artículo de Steedman no investiga cómo –desde Ranke a Braudel y demás– la grandeza de la búsqueda metafísica puede motivar, o adornar con blasones figurativos, la actividad cotidiana y plagada de gorgojos del archivo, ni tampoco analiza cómo la habilidad de y la tendencia a distinguirlas puede estar en deuda con el trabajo de Derrida y con otros intentos de mostrar su posible importancia para la comprensión histórica. Steedman apenas se ocupa de la relación del archivo con el problema de la inscripción en general, incluyendo la intertextualidad (explícitamente explorada por Derrida con respecto a Yerushalmi, entre otros) y la psiquis como modo de inscripción que implica un "archivo" inconsciente y experiencias y recuerdos conscientes: la dimensión freudiana del archivo que más le interesa a Derrida y que no se reduce a la simple búsqueda metafísica de los orígenes. Steedman se limita, en cambio, a blancos más bien fáciles, entre otros, *Metahistoria*, de Hayden White, que, como ella misma dice, "tiene ya casi treinta años de antigüedad".[14] No observa que ese libro le debe poco y nada a Derrida o la deconstrucción (o, para el caso, al psicoanálisis), y que podría incluso ser criticado con argumentos deconstructivos o derrideanos.[15] En cambio, prefiere trazar una división entre deconstrucción e historia apelando a Christopher Norris:

[14] Carolyn Steedman, "Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust", en *American Historical Review*, 106 (2001), p. 1178.

[15] Véase el análisis, escrito casi veinte años atrás, en el capítulo 2 de mi libro *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. En ese libro y en todas partes propongo distintas maneras en que la deconstrucción puede ser importante para la historiografía, y en particular, aunque no exclusivamente, para la historia intelectual. También he intentado formular críticas matizadas y a veces contundentes sobre ciertas tendencias en la obra de Derrida y de otros autores vinculados a la deconstrucción. Por supuesto que la deconstrucción como tendencia crítica es sumamente intrincada y de amplio alcance, por lo que es importante formular críticas informadas y no simplistas o generalizadoras.

> Durante las décadas de 1980 y 1990, Christopher Norris sugirió sensatamente en varias ocasiones que era mejor que los historiadores no se metieran con la deconstrucción, porque en tanto método de lectura diseñado para el análisis de textos filosóficos su poder se limita exclusivamente al territorio de la filosofía (y posiblemente de la literatura). Quizás podríamos, con cierto provecho, tratar una obra de historia *como* texto literario y plantear enfoques deconstructivos considerándola como forma de escritura, pero no podríamos aplicar estos enfoques al material de lectura encontrado en los archivos, del que se construye (en parte) la obra histórica.[16]

Esta conclusión "sensata" es por demás cuestionable. Fetichiza el archivo y lo convierte en un santuario en cierto modo inmune al enfoque deconstructivo y quizás a todo enfoque crítico-teórico. Al hacerlo, plantea una indefendible y al mismo tiempo sospechosa oposición entre la historia como texto escrito y "el material de lectura encontrado en los archivos", como si la manera en que el material de archivo es reunido y ordenado por quienes construyen el archivo y activamente leído e incorporado a la obra histórica por el historiador no fuera per se un tema conflictivo para la reflexión crítica. (En la propuesta de Steedman no parece haber lectura significante ni proceso interpretativo que transformen el material de lectura "encontrado" en los archivos en obra histórica "construida".)[17] Steedman abre una brecha infranqueable entre investigación histórica y análisis metahistórico o crítico-teórico. Y parece ignorar la historia intelectual, que se ocupa de los textos filosóficos y literarios y de sus contextos, y, por ende, marginarla implícitamente –sino excluirla– de la historia "apropiada" (en este caso identificada como

[16] Carolyn Steedman, "Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust", en *American Historical Review*, 106 (2001), p. 1178.

[17] Acerca de este problema, véase mi artículo "History, language, and reading: Waiting for Crillon", en *American Historical Review*, 100 (1995): 799-828 (una versión fue publicada como el capítulo 1 de mi libro *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000).

cierta clase de historia social o sociocultural). Más aún: ¿el archivo deconstructivo sólo aloja material intelectualmente radiactivo que debe ser estrictamente aislado y prohibido al historiador, material que en el mejor de los casos hará señas a los filósofos, los críticos literarios y otros *outsiders* que brillan en la oscuridad? ¿No hay nada que el historiador, incluido el historiador de archivo, pueda aprender de la deconstrucción en lo atinente a los procesos históricos, el problema de la temporalidad y las maneras de dar cuenta de ellos? ¿Gran parte del pensamiento crítico reciente (Derrida incluido) no ha cuestionado acaso el supuesto de que podemos entender la filosofía o la literatura como un territorio delimitado y netamente separado de los otros? ¿Después de tales críticas no es necesario producir distinciones más sutiles, diferenciadas y justificadas argumentativamente entre los campos o disciplinas?

Si Steedman hubiera prestado más atención al problema "deconstructivo" del autocuestionamiento y las diferencias internas en el texto, habría tenido una perspectiva más ventajosa para elaborar y explorar las tensiones de su propio texto y quizás evitar que se tornaran invalidantes. Porque en la página siguiente al párrafo recién citado hace un marcado giro hacia la clase de constructivismo radical y subjetivismo "todo vale" contra la que parecía estar defendiendo a la historia. El historiador se transforma así en un "hacedor" neoidealista con poderes casi divinos de creación *ex nihilo* (lo que por supuesto supone el para nada analítico proceso anterior de reducir al objeto o a un otro que no ofrece resistencia alguna a la categoría de materia prima objetivada –"materia cruda"– o incluso de aniquilarlo):

> De hecho, es el historiador quien transforma la materia cruda del pasado en estructura o en acontecimiento, en suceso o en cosa, a través de las actividades del pensamiento y la escritura: [...] jamás estuvieron realmente allí, alguna vez, en primer lugar, o por lo menos no de la misma manera en que alguna vez estuvo un rallador de nuez moscada, y ciertamente en ninguna de las numerosas maneras en que "han sido contadas". Hay una doble nada en la escritura de la historia y en su análisis: es acerca de

> algo que nunca ocurrió en la manera en que es representado (el suceso existe en el relato oral o en el texto), y está hecha de materiales que no están allí, ni en un archivo ni en ninguna otra parte.[18]

Esta clase de formulación lábil no articula de manera convincente la relación entre la dimensión referencial de la historiografía –relacionada con los reclamos de verdad respecto de los acontecimientos y las estructuras– en la que Steedman tanto insiste y el rol de la "construcción" en la producción del texto histórico.

Quisiera señalar, dejando el análisis más amplio para el capítulo II, que el historiador no se limita a "transformar la materia cruda del pasado en estructura o en acontecimiento". La idea que crea el historiador recuerda las visiones más desprevenidamente constructivistas de Hayden White. El "suceso" del pasado no existe solamente en el relato oral o en el texto (del historiador). Si así fuera, la historiografía carecería de dimensión referencial. Sería una ficción formalista, autorreferente. Más aún, el pasado nunca es simplemente (o doblemente) ausencia o nada, entre otras "cosas", porque nunca fue presente pleno o "ser". Fue marcado por sus pasados y sus más o menos engañosas anticipaciones de sus futuros, tal como nos ocurre a nosotros. Hasta el rallador de nuez moscada estuvo allí de la misma manera en que otras "cosas" estuvieron en el pasado: como objetos que tienen una historia más o menos intrincada y un futuro irregular, en parte impredecible, que los trae al (sedimentado, dividido) presente y su(s) posible(s) futuro(s).[19] Esta (re)observación del presente es

[18] Carolyn Steedman, "Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust", en *American Historical Review*, 106 (2001), p. 1179.

[19] Por carecer de la envidiable familiaridad de Steedman con el rallador de nuez moscada he debido recurrir al *Oxford English Dictionary*. Allí encontré estas entradas bajo "nuez moscada" [*nutmeg*] (entradas que colocan al rallador de nuez moscada en la compleja historia del colonialismo, la diáspora, la expansión imperialista, la diferencia regional y hasta el fraude): "1. Semilla aromática dura, de forma esferoide y aproximadamente dos centímetros y medio de largo, que se obtiene del fruto de un árbol de follaje perenne (*Myristica fragrans* u *officinalis*) originario de las Molucas

un aspecto clave de la concepción derrideana de huella (y también de la noción de intertextualidad), que revisa la idea de Husserl de que la temporalidad implica continuidad y retención. Estos pensamientos "deconstructivos" no son puramente "filosóficos". Se apoyan en nuestra comprensión de la historicidad o temporalidad en términos del rol del desplazamiento como proceso de repetición complejo, variable e internamente dividido con cambio más o menos drástico y traumático.[20]

Cabría señalar que el artículo de Steedman es en sí mismo un ejercicio de política de identidad disciplinaria, como lo indica la referencia a "territorios" delimitados con fronteras aparentemente no conflictivas que no requieren un tratamiento cuidadoso y discriminado. Es también un ejercicio de marginación, o incluso silenciamiento, de los historiadores que no concuerdan con su idea de la historia y sus protocolos, sobre todo de aquellos historiadores que responden de manera muy diferente a las relaciones entre la historia y las distintas teorías críticas, entre ellas la deconstrucción. En este aspecto es una exploración y una reactuación de la experiencia, sobre todo de la experiencia de archivo –incluyendo los fantasmas atormentadores o lo que podría denominarse el imaginario profesional–, que aporta identidad y subjetividad compartida a algunos historiadores. Steedman es por demás explícita:

---

y otras islas de las Indias Orientales, utilizado sobre todo como condimento y en medicina. También se obtienen clases inferiores de otras especies de *Myristicaceae* en varias partes del mundo; el nombre se aplica, con epítetos distintivos como *americana, brasileña, peruana*, al producto de árboles pertenecientes a otros géneros. Véase *Wooden nutmeg*, cualquier cosa falsa o fraudulenta; fraude, timo, engaño. EUA". EL OED también incluye estas citas cautivadoras: "Acerca de un pequeño rallador de nuez moscada, que ella había olvidado en la licorera" (Congreve) y "Como si te hubieras tragado un rallador de nuez moscada de tres metros y medio de largo" (Beresford). No podemos menos que preguntarnos cómo "estuvo alguna vez un rallador de nuez moscada".

[20] Analizo estas cuestiones con mayor amplitud en el capítulo 1 de *Escribir la historia, escribir el trauma.*

> La monumental autoridad del historiador como escritor deriva de dos factores: la manera de ser de los archivos y la retórica convencional de la escritura histórica, que siempre afirma (mediante notas a pie de página o referencias casuales a PT S2/ 1 /1) que uno *sabe* porque uno ha estado allí. La ficción es que la autoridad emana de los documentos mismos, así como de la obediencia del historiador a los límites que estos imponen a cualquier relato que haga uso de ellos. Pero en realidad emana de haber estado allí (el tren hacia la ciudad lejana, el atado abierto, el polvo), de modo que entonces, y sólo entonces, uno puede presentarse como alguien que se mueve al dictado de aquellas fuentes y cuenta la historia como debe ser contada.[21]

Aquí cabría objetar, por supuesto, que el historiador puede reclamar cierta autoridad con respecto a los archivos basándose en una práctica profesional que, entrenamiento mediante, le otorga familiaridad con la investigación de archivo, y en particular con ciertos conjuntos de archivos, y le permite derivar de ellos cosas que alguien sin un entrenamiento comparable al suyo no podría derivar. (Toda experiencia iniciática sin tutor en los archivos resulta probablemente en desorientación extrema.) Pero la afirmación de Steedman es importante y está implícita en un discutible supuesto concerniente a lo que se considera historiografía auténtica (que debe estar basada en la experiencia de archivo, tal como lo entiende Steedman) y en ciertos supuestos "metafísicos" cotidianos sobre la naturaleza de la experiencia. Hay excelentes razones para hacer investigación de archivo respecto de aquellas cuestiones que la requieren. Y muchas cuestiones históricas y cuestiones relevantes para la comprensión histórica, aunque no todas, requieren por cierto este tipo de investigación. Como explicaré en el capítulo 1, incluso podríamos querer dar cierta credibilidad a los supuestos "metafísicos" cotidianos en un nivel prima facie. En otras palabras, tener cierta experiencia –digamos, como afronorteamericano o como judío alemán– podría otorgar autoridad epis-

[21] Carolyn Steedman, "Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust", en *American Historical Review*, 106 (2001), p. 1176.

temológica a los supuestos concernientes a esa experiencia. Pero esta autoridad presunta no sería absoluta ni se extendería más allá del alcance de la propia experiencia para convalidar sin más ni menos declaraciones de hecho, juicios o argumentos. Y debería ser legitimada con respecto a ciertos reclamos que se hacen: reclamos sujetos a análisis y debate.

Para Steedman, el historiador no sólo hace reclamos sobre la experiencia de archivo (por ejemplo, los efectos del polvo sobre el cuerpo y la psiquis) sino también sobre el pasado, basándose en la investigación del material de archivo. En el último caso, haber estado en los archivos es un fundamento por demás conflictivo, si no francamente sospechoso, para legitimar reclamos. En otras palabras, decir que el historiador sabe lo que ocurrió en el pasado porque ha "experimentado" los archivos es tan "ficticio" como la idea de que los reclamos están sustentados por los documentos mismos (por "la manera de ser de los archivos"). Si bien no queda restringido a la afirmación tautológica de que sólo quien tiene acceso a ciertos ítems archivados puede, antes de su publicación, hacer justificadamente reclamos sobre éstos, es análogo a la idea de que quien ha bebido de la fuente está en posición más "autorizada" para analizar el agua. Pero el hecho de que se pueda hacer –y tomar en serio– semejante reclamo es, en sí mismo, materia de gran interés. Más aún, Steedman compara la experiencia de archivo con la experiencia de los trabajadores en áreas como la industria del cuero, y de este modo convierte al historiador casi en un personaje de clase obrera o en cierto tipo de trabajador manual. Además, presenta la experiencia de archivo del historiador como una amenaza potencial para la vida o al menos como un grave riesgo para la salud, porque en relación con el archivo la historiografía es, a su manera, una industria peligrosa. Algunos de los pasajes en que Steedman describe la experiencia de archivo y la manera en que pone en peligro a los historiadores recuerdan el realismo –y hasta el naturalismo– decimonónico, con un giro ocasional hacia el sensacionalismo o el camp. El archivo parece haber sido creado según el modelo de la prostituta, y la angustia del historiador hace que el poder

contaminante y necrófilo de la fiebre de archivo parezca bizarramente venéreo.

> La fiebre de archivo ataca por la noche, mucho después de que el archivo ha cerrado por ese día. Por lo general, la fiebre –más específicamente su precursora, la febrícula– comienza en las primeras horas de la mañana, en la cama de un hotel barato donde es imposible conciliar el sueño. Y el sueño es imposible de conciliar porque el durmiente no atina a moverse, en el vano intento de evitar todo contacto con aquello que no esté escudado por las sábanas y la funda de la almohada. El primer signo es, entonces, la atención excesiva prestada a la cama, la irresistible angustia por los cientos de personas que han dormido allí antes, y dejado su polvo y sus desechos en las fibras de los edredones, y engrasado la superficie del pesado y resbaladizo cobertor. El polvo de otros, y de otros tiempos, colma la habitación, se instala en la alfombra, se adhiere al pegajoso pasaje de la cama al cuarto de baño.[22]

El *pathos* de esta escena, digna de *Tiempos difíciles* o *Germinal*, se intensifica cuando Steedman entra por fin en el archivo y descubre fenómenos y fantasmas todavía más insidiosos y amenazantes, entre los que se destaca el ubicuo polvo.[23] El polvo de las crujientes encuadernaciones en cuero, más mefítico aún debido a la "hedionda cola",[24] conlleva un peligro especial: "Es probable que esa cola hedionda fuera también uno de los varios transmisores de la Fiebre de Archivo que estamos analizando. El bacilo del ántrax fue el primer microorganismo específico descubierto", y el ántrax es una de las amenazas

[22] Carolyn Steedman, "Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust", en *American Historical Review*, 106 (2001), p. 1164.

[23] Cabría preguntarse cómo la experiencia de los historiadores que concuerdan con Steedman y la fenomenología de su práctica disciplinaria serán transformadas por la aparición de archivos antisépticos digitalizados, archivos donde los virus tomarán forma electrónica. Es probable que en el futuro el artículo de Steedman parezca siniestramente nostálgico.

[24] Carolyn Steedman, "Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust", en *American Historical Review*, 106 (2001), p. 1169.

que presenta la fiebre de archivo y que Steedman plantea como posible categoría de diagnóstico.[25] A la luz de esta fiebre, el tipo de fiebre que analiza Derrida seguramente parecerá etéreo y elitista, una mera ficción de la imaginación ahistórica del filósofo o el *littérateur*. Y ningún historiador "sensato", aparentemente dispuesto a sacrificar el cuerpo pero no el espíritu, sentiría la tentación de agregar a la fiebre de archivo "material" los peligros intelectuales de la deconstrucción en tanto sobrecalentado modo de lectura o análisis.

Las experiencias de archivo que analiza Bonnie G. Smith son más variadas y en ocasiones más intoxicantes que las ensayadas por Steedman. Hasta incluyen una "narcohistoria" escrita bajo la influencia de drogas que inducen el delirio y la prosa salvajemente lírica. Pero el interés mismo por la experiencia de archivo testimonia el giro hacia la experiencia y el rol de la autoimplicación en el objeto de investigación, y la relación de este último con la transferencia y la estructura disciplinaria en un nivel afectivo y evaluativo podría aportar a los debates una dimensión que supere lo acotadamente autobiográfico. Es interesante que los físicos experimentales, que yo sepa, no utilicen la experiencia del laboratorio para deslegitimar el trabajo de los teóricos. En cambio, estas dos formas de actividad se complemetan, suplementan y testean mutuamente. Los historiadores sienten la tentación de usar la experiencia de archivo, como los antropólogos han usado la experiencia de campo, como normativa para autenticar su trabajo y deslegitimar el trabajo de otros (el notorio teórico "de sillón" de la antropología, quien *inter alia* es alguien que pasa mucho tiempo leyendo textos y pensando exahustivamente en ellos; por ejemplo, Durkheim cuando escribió *Las formas elementales de la vida*

[25] Todo indicaría que Steedman escribió su artículo, con la imprevista conexión a la transmisión de esporas de ántrax por correo, antes de que este fenómeno se transformara en preocupación nacional en la estela de los atentados suicidas contra el World Trade Center [Torres Gemelas] y el Pentágono. Retrospectivamente, el archivo como repositorio de cartas muertas presenta una siniestra afinidad con la carta contemporánea, que puede tener efectos mortíferos más allá de que arribe o no a destino.

religiosa). No obstante, en cualquier campo intelectualmente diversificado donde diferentes tipos de personas puedan hacer diferentes tipos de contribución, las experiencias diferentes bien pueden ser legítimas. Tomemos, por ejemplo, la experiencia de lectura de alguno de los textos filosóficos o literarios a que alude Steedman: *El ser y el tiempo*, de Heidegger; *Doctor Fausto*, de Thomas Mann; o *Maus*, de Art Spiegelman... y, por cierto, un texto de Derrida que combine filosofía con escritura "literaria" experimental, por ejemplo, *Glas*; y consideremos la "experiencia" de leerlo e intentar decidir qué es y qué no es pertinente a la comprensión histórica o permisible en un tratamiento histórico de los problemas, críticamente abierto a las corrientes crosdisciplinarias e interdisciplinarias. La respuesta no es obvia ni fácil, y no admite "territorios" delimitados (o modos de "enfermedad" profesional) como criterio decisivo de juicio. Estas experiencias de lectura y escritura son tan "auténticas" o válidas como cualquier otra –por ejemplo, la(s) experiencia(s) de archivo–, y puede decirse que la historia es un campo más comprometido y esclarecedor en tanto ambas experiencias no sólo son admitidas sino que se les permite interrogarse y responderse mutuamente en maneras no predeterminadas por las fronteras profesionales, los territorios rígidamente delimitados o las políticas de identidad disciplinaria. Las consecuencias podrían ser "extáticas", en tanto nos obligan a abandonar las posiciones (subordinadas) o las posturas discursivas en que generalmente nos encontramos. Y el resultado podría ser una perspectiva comprometida con la interacción crítica y autocrítica con diversas iniciativas históricas o teóricas, interacción que, no obstante, podría producir distinciones más convincentes aunque discutibles entre enfoques y campos, y articulaciones más viables de éstos y también de sus relaciones reales y deseables.

I. EXPERIENCIA E IDENTIDAD

Los autores que han colaborado en el importante y reciente volumen *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism* comparten un proyecto realista, pospositivista y sostienen que no es necesario esencializar los conceptos clave de experiencia e identidad, y que la crítica o deconstrucción de estos conceptos ha ido demasiado lejos y a menudo tenido efectos contraproducentes en el nivel político y el intelectual.[1] Para ellos ha llegado el momento de recuperar

[1] Paula M. L. Moya y Michael R. Hames-Garcia (comps.), *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, Berkeley, University of California Press, 2000. Me interesan especialmente los artículos de John H. Zammito, "Reading 'experience': The debate in intellectual history among Scott, Toews, and LaCapra", y de Linda Martin Alcoff, "Who's afraid of identity politics?". Como su título lo indica, Alcoff defiende las políticas de identidad sustentadas en los conceptos de experiencia, objetividad y realismo. Zammito considera que gran parte de mi obra es compatible con el realismo pospositivista, pero piensa que me equivoco en la dirección de la hipérbole. Y, a su entender, Joan Scott es todavía más hiperbólica que yo. John Toews, en cambio, alcanza el justo equilibrio dialéctico en su neohegeliano proyecto de triangular experiencia, sentido y lenguaje. Los artículos relevantes a los que alude Zammito son: Joan Scott, "The evidence of experience", en *Critical Inquiry*, 17 (verano de 1991), pp. 773-797, y, en una versión más breve de mayor circulación a la que más adelante haré referencia, "Experience", en *Feminists Theorize the Political*, ed. de Judith Butler y Joan Scott, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 22-40; John Toews, "Intellectual history after the linguistic turn: The autonomy of meaning and the irreducibility of experience", en *American Historical Review*, 92 (1987), pp. 879-907. Zammito también hace referencia a mis libros y artículos *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; "History, language, and reading: waiting for Crillon", en *American Historical Review*, 100 (junio de 1995), pp. 779-828; *Representing the Holocaust: History, Theory and Trauma*, Ithaca, Cornell University Press, 1994; *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; y *Soundings in Critical Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1987. Cabe señalar que tres de mis últimos libros son también relevantes

Biblioteca Sapiens Historicus

persuasivamente éstos y otros conceptos relacionados (como objetividad y realismo) a través de un esfuerzo concertado de reconstrucción epistemológica y sociopolítica. Los autores también objetan las formas extremas del constructivismo radical como sospechoso opuesto del esencialismo, sobre todo en ciertas versiones del denominado enfoque lingüístico, en el que experiencia e identidad pasan a ser construcciones discursivas y la objetividad es dejada de lado en favor de nociones por demás exageradas de performatividad, ficcionalidad, relativismo e inconmensurabilidad.[2]

---

para los tópicos analizados por Zammito y en este ensayo: *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998; *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000; y *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Jonhs Hopkins University Press, 2001 [trad. esp.: *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005]. Recomiendo el fuego cruzado entre Laura Lee Downs y Joan Scott en *Comparative Studies in Society and History*, 35 (abril de 1993), que incluye "If 'woman' is just an empty category, then why am I afraid to walk alone at night? Identity politics meets the postmodern subject" (pp. 414-437), de Downs; "The tip of the volcano" (pp. 438-443), de Scott; y "Reply to Joan Scott" (pp. 444-451), de Downs. Downs considera con optimismo los resultados de este intercambio, pero Scott, luego de analizar lo que cree una combinación de "ignorancia y malinterpretación" (p. 438) por parte de Downs en el estudio de su obra, concluye: "Escribir esta respuesta ha sido para mí un ejercicio frustrante, no un intercambio significativo" (p. 443). Sobre la cuestión de la experiencia, recomiendo los ensayos incluidos en *Rediscovering History: Culture, Politics, and the Psyche*, ed. de Michael S. Roth, Stanford, Stanford University Press, 1994, en particular, "Experience without a subject: Walter Benjamin and the novel", de Martin Jay, pp. 121-133.

[2] Jamás he defendido el enfoque lingüístico en un sentido radicalmente constructivista o en el sentido derivado de la obra de Ferdinand de Saussure. En cambio he resaltado la importancia del concepto de práctica significante del que el lenguaje es una instancia crucial o incluso paradigmática –pero no privilegiada–, y he insistido en que la noción del uso histórico del lenguaje le debe más a Mijaíl Bajtín que a Saussure. La idea bajtiniana del lenguaje no se adapta a la oposición binaria entre *langue* (sistema o código lingüístico formal) y *parole* (uso individual que presuntamente instala códigos pasibles de error o variación en relación al cambio). Bajtín no ve el uso del lenguaje como algo exclusivamente individual, ni el cambio como pura cuestión de desvío o error con respecto a los códigos. Su idea de lenguaje (o de palabra en uso) enfoca el rol del lenguaje y otras prácticas significantes en la histo-

En líneas generales concuerdo con las perspectivas que ponen énfasis en la performatividad y la inconmensurabilidad, y también con las advertencias o incluso las objeciones al constructivismo radical y la deconstrucción. Sin embargo, me gustaría revisar el concepto de experiencia –y, hasta cierto punto, el de identidad– de una manera que permita reconocer aquellos aspectos del constructivismo y la deconstrucción que –si no son imprudentemente llevados al extremo, fijados compulsivamente o incluidos en una respuesta "todo o nada" a los problemas– resultan instructivos.[3] Sobre todo insistiré en la importancia de los procesos más o menos performativos –elaboración, construcción, trabajo y juego– con respecto a la experiencia y la identidad. En consecuencia, resaltaré los procesos experienciales y los procesos de formación de la identidad (irreductibles a postula-

ria y la sociedad, incluyendo cuestiones de ideología y conflicto social. Esta noción media las categorías abstractas y analíticas de *langue* y *parole,* y no está sujeta a la idea cuasi trascendental de la arbitrariedad del significante.

[3] Un gesto especialmente sospechoso es reprimir la deconstrucción en su etapa o momento de reversión, donde el rechazo del esencialismo o fundamentalismo parece dejar sólo su opuesto binario: la idea de que la experiencia o identidad es una mera construcción o hasta un producto de la ideología invariablemente indigno de confianza. El rasgo más convincente de la crítica al fundamentalismo se dirige a los fundamentos absolutos o al principio o criterio soberano indisputable del que presuntamente derivan o incluso se deducen las posiciones, decisiones y juicios particulares. La alternativa no es la ausencia total de fundamentos, sino la necesidad de crear buenos fundamentos para la posición, la decisión o el juicio no absolutos, por ejemplo, discursiva o argumentativamente, o incluso a través de la narrativa. Por lo general, el absolutismo y las distintas variedades de relativismo siempre han sido complementos de refuerzo mutuo, no alternativas viables. Para una estimulante discusión sobre cuestiones relacionadas, véase Diana Fuss, *Esentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Nueva York, Routledge, 1989, e *Identity Papers*, Nueva York, Routledge, 1995, así como la discusión del libro antes mencionado en *Reclaiming Identity*, en los artículos de Satya Mohanty, "The epistemic status of cultural identity: On *Beloved* and the postcolonial condition"; Paula Moya, "Postmodernism, 'realism', and the politics of cultural identity: Cherrie Moraga and Chicana feminism"; y William S. Wilkerson, "Is there something you need to tell me?: Coming out and the ambigüity of experience", especialmente las pp. 57-58n., 80n. y 270-275. (Wilkerson combina un análisis de Fuss y Joan Scott.)

dos de identidad fijos). No se debe idealizar la identidad como algo benéfico per se, pero tampoco demonizarla o considerarla una (por no decir "la") fuente de (todos) los males políticos del mundo moderno. Tampoco se la debe fundir ni confundir con la identificación, en el sentido de fusión total con los otros en la que toda diferencia es obliterada y cualquier crítica es sinónimo de traición. Pero la identidad implica modos de ser con otros que van de lo real a lo imaginario, virtual, buscado, afirmado por norma o utópico. Más aún, es importante explorar las relaciones y articulaciones entre los diversos calificadores de identidad –en particular, de identidad grupal– que pueden ser adjudicados por otros, tomados o confrontados por un individuo o por miembros del grupo, deconstruidos, refuncionalizados, afirmados o admitidos de manera más o menos analítica, obtenidos mediante la actividad colectiva y reconocidos, convalidados o invalidados por otros. Es importante saber, entonces, hasta dónde ese grupo es lo que podríamos denominar un grupo existencial que crea y exige compromiso, en contraste con la mera categoría estadística que "agrupa" a todos los que comparten alguna característica objetiva como la estatura o el peso. (Estas últimas características sólo serían relevantes para un grupo existencial si éste se hubiera formado, al menos parcialmente, en base a ellas.) Además, los procesos experienciales –procesos de formación de identidad incluidos– pueden e idealmente deberían conllevar la prueba de la realidad y su relación con lo que en términos psicoanalíticos podría denominarse elaborar conflictos (un proceso a menudo intrincado que no implica el cierre o resolución ni tampoco desestima el rol del juego y la risa –y hasta del humor negro– en respuesta a los acontecimientos traumáticos).

Por lo tanto, cualquier idea de formación identitaria compleja y orientada al proceso pondrá énfasis en la diferencia y la diferenciación con relación a la experiencia, tanto del propio yo como del otro, o del estudioso (historiador, crítico, teórico) y su objeto de estudio... un tema particularmente importante para el estudio del pasado o de otras culturas y que puede resultar oscurecido si el sujeto y el objeto de la investigación se presumen idénticos (presunción impe-

rante en la mayoría de las investigaciones relacionadas con las políticas de identidad).[4] Joan Scott quizás fue demasiado lejos al poner énfasis en la construcción –en particular, la construcción discursiva– de la experiencia y al considerar fundamental el rol de la experiencia en aquellos a quienes critica (notablemente, John Toews). Pero su insistencia en la importancia de los procesos de construcción es valiosa, al menos en cuanto a que el constructivismo no se transforme en un creacionismo secular que todo lo abarca, para el que el ser humano es (o es postulado como) fuente y origen de todo sentido y valor en el mundo, y donde casi siempre lo no humano, los otros animales incluidos, funciona como el otro ignorado, excluido o victimizado (una tendencia que también existe en las formas humanistas del realismo).

Experiencia. En su uso común e incluso académico, la idea de experiencia continúa siendo una caja negra o un concepto extremadamente laxo y abarcativo, que no se define porque alguien ha tenido una experiencia y presume saber lo que significa el término. La idea se utiliza para discutir o definir otros problemas, pero se mantiene impermeable a la definición o quizás estratégicamente vaga. En su importante ensayo "Intellectual history after the linguistic turn" –y a pesar del admirable cuidado y complejidad de la argumentación–, John Toews jamás intenta definir el concepto clave de experiencia y ni siquiera establece una diferencia entre tipos y sujetos de experiencia (por ejemplo, los historiadores y sus objetos de estudio).[5] La expe-

[4] Si se desea un análisis sutil de importantes aspectos de la diferencia, que incluya controversias multiculturales en monoculturas, véase Doris Sommer, *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in the Americas*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

[5] Podemos distinguir entre historia (o historiografía) y metahistoria sobre la base de que la primera se ocupa de acontecimientos y procesos (incluyendo la experiencia) del pasado y la segunda se interesa en los procesos y cuestiones de investigación (incluyendo la transferencia) llevados a cabo (o padecidos) por los historiadores y otros analistas en el presente. Ambas actividades son importantes, y sus diferentes maneras de interactuar y afectar el futuro son un tema crucial y controvertido.

riencia incluso funciona como concepto residual: es aquello que permanece o queda cuando el sentido y el lenguaje no agotan sus objetos. La noción de experiencia como residuo indefinido podría ocupar una posición análoga a la de la divinidad o lo sagrado en la teología negativa; a saber, "algo" que sólo se puede definir por lo que no es. La evidente paradoja es que, en la fenomenología y la dialéctica neohegeliana, la experiencia es la médula de un modo de pensamiento secular a menudo apartado de la religión pero que, en numerosos aspectos importantes, puede ser su desplazamiento. En cualquier caso, para iniciar un debate sobre la "experiencia", suele ser útil recurrir a lo que prácticamente se ha convertido en un gesto clásico: hacer la lista de significados de la palabra en el *Oxford English Dictionary*.[6]

Cabe señalar que el OED, fuente tradicional si no venerable, casi nunca atempera las dificultades de un concepto ni fusiona los distintos significados en una narrativa unificada, sino que, por el contrario, enuncia significados que mantienen una relación tensa –o hasta conflictiva– entre sí y que parecen deconstruirse o interrogarse mutuamente. Por eso es particularmente intreresante para un enfoque abierto, de diálogo interno y ensayístico de problemas como el que intento presentar. Echemos un vistazo, entonces, a las definiciones de "experiencia" del OED:

" 1. El acto de poner a prueba; ensayo."

2. "Prueba por ensayo real; demostración práctica." En estas primeras dos definiciones de experiencia, me limitaré a señalar el rol del proceso, específicamente del proceso de prueba –o poner a prueba– de uno mismo o del otro. También destaco la dimensión jurídica del concepto, relacionada con el juicio, e incluso la proximidad de la experiencia a las ordalías. La noción de "demostración práctica" produce un movimiento –incluso un deslizamiento– hacia un significado obsoleto en inglés pero no en francés: la experiencia como experimento, que sugiere la participación activa y performativa, o incluso la inter-

[6] *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, vol. I, Nueva York, Oxford University Press, 1971. Todas las referencias pertenecen a la página 430.

vención, del observador en lo observado: participación que no puede reducirse a la observación dado que modifica aquello que es estudiado.

3. "La observación real de hechos o acontecimientos, considerada como fuente de conocimiento." Esto me recuerda la muy citada definición de experiencia de Satya Mohanty: "'Experiencia' alude simplemente a las diversas maneras en que los humanos procesan la información".[7] Diría que esta definición, en apariencia restringida a los seres humanos, refiere un aspecto necesario de ciertas formas de experiencia, pero no abarca otros sentidos adicionales que el OED u otras fuentes sí ofrecen. Por lo tanto, para que pueda calificar como definición de experiencia de una manera más abarcativa, habrá que suplementarla con otras consideraciones. Por ejemplo, ¿el procesamiento de información por computadora vale como experiencia? Si respondemos que no, ¿es porque para que algo califique como experiencia (lo que ocurre en un *cyborg*, digamos) debe estar relacionado con el afecto o al menos con la posibilidad de entendimiento, incluido el entendimiento mutuo? (Recordemos la importancia de la capacidad de llorar del replicante en *Blade Runner* y su relación con el *rapport* –en ciertas maneras el irresoluble *rapport*– entre lo humano y lo que es otra-cosa-que-humano.) ¿El procesamiento de información, aun construido o complementado por el conocimiento, es un criterio de experiencia demasiado acotado o epistemocéntrico?[8]

[7] Satya Mohanty, *Literary Theory and the Claims of History*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, pp. 204 y 205. Citado por John H. Zammito, "Reading 'experience'...", art. cit., p. 305. Mohanty analiza el rol del afecto o la emoción dentro de una amplia concepción de lo epistémico. Véase su artículo "The epistemic status of cultural identity: On *Beloved* and the postcolonial condition", en *Reclaiming Identity*, *op. cit.*, pp. 33-38 especialmente. Por supuesto que existen casos más ambiguos que el que analiza Mohanty: el de una mujer que, cuando toma conciencia, transforma su depresión en (o ve que "en realidad" es) enojo, lo que le permite apreciar con mayor claridad su situación objetiva. Es posible que un análisis más denso del caso revele mayores complejidades (incluidas las complejidades afectivas y epistémicas).

[8] No obstante, el énfasis en el conocimiento se justifica para contrarrestar la deslegitimación de grupos o individuos considerados testigos o "informantes nativos"

¿Puede decirse que los animales no humanos están vacíos de experiencia? ¿O una idea tan antropocéntrica de la experiencia sería demasiado restrictiva, o estaría basada en una concepción demasiado acotada del afecto y el entendimiento mutuo, e incluso demasiado relacionada con la primacía de la ciencia (aunque en una modulación pospositivista)?[9]

4. "El hecho de ser sujeto consciente de un estado o una condición, o de ser conscientemente afectado por un acontecimiento. Una instancia de esto; un estado o condición visto subjetivamente; un acontecimiento que afecta al sujeto." Aquí el OED vincula explícitamente la experiencia con la conciencia y la subjetividad. El vínculo con la subjetividad no se lleva del todo bien con "la observación real de hechos o acontecimientos", que parecería estar más alineada con la objetividad. Además, podríamos señalar el típico vínculo de experiencia con sujeto y subjetividad así como también su naturaleza extremadamente conflictiva, indicada por la aparición de la objetividad con las dobles ligaduras de la aporía sujeto-objeto. Pero también podría aducirse que no hay por qué oponer subjetividad y objetividad, sobre todo cuando se introduce el tema de las posiciones subordinadas, cruciales para la formación identitaria y mediadoras en la relación entre el yo y la sociedad, como postularé más adelante. El énfasis del OED en la conciencia parecería excluir los procesos inconscientes de la experiencia. Podríamos pensar que esta exclusión, frecuente en la fenomenología, define una determinada idea de la experiencia. Pero entonces nos quedaríamos con un concepto limitado de experiencia, que ignoraría el problema del inconsciente y de aquello que afecta, diferencia internamente y hasta divide

como fuentes de conocimiento, que aportan algo análogo al material crudo que los expertos o científicos deben procesar en el conocimiento "real".

[9] ¿John Zammito se acerca a esta restringida definición del OED cuando tiende a fusionar experiencia con evidencia? Esta fusión es cuestionable porque la evidencia puede contradecir la experiencia, por ejemplo: la experiencia recordada por los testigos presenciales o los sobrevivientes de un acontecimiento.

al sujeto presuntamente unificado; problema del que me ocuparé cuando formule la pregunta: ¿qué no es experiencia o al menos no completamente derivable de, o reductible a, experiencia (o por lo menos a cierta idea de experiencia?)

5. "En los sentidos 3 y 4, a menudo personificado; especialmente en varios proverbios." El maravilloso ejemplo de personificación o prosopopeya podría llevarnos a creer que los autores de la entrada del OED han leído a Paul de Man:[10] "Si la experiencia fuera amante de los tontos, sería madre de la sabiduría". ¿Qué se supone que debemos inferir de este acertijo, sino mistificar la afirmación de que la madre de la sabiduría, propensa a cometer tonterías con los tontos, es idéntica a la madre de los tontos: una identidad promiscua capaz de provocar una crisis de identidad en quienes proponen a la razón como el adusto padre de la sabiduría? ¿O acaso insinúa cierta relación entre la razón –por cierto, sabiduría– y el carnavalesco papel del tonto y el comodín... o, en un sentido más amplio, entre el trabajo y el juego? ¿Esta relación afectaría a una forma defendible de políticas identitarias en la que el concepto de identidad siguiera siendo conflictivo y la identificación entre el yo y el otro fuera contrarrestada por el reconocimiento de la alteridad, vinculada tanto con el autocuestionamiento interno y la empatía –o compasión atenta a la diferencia– como con los requisitos de respeto hacia el otro en tanto otro?[11]

6. "Lo que ha sido experimentado; los acontecimientos que han ocurrido y son de conocimiento de un individuo, de una comunidad o de la humanidad en su conjunto, ya sea durante un período

[10] Sería interesante explorar las relaciones entre el análisis de prosopopeya en De Man y la identificación proyectiva en el psicoanálisis.

[11] Los autores que colaboran en *Reclaiming Identity*, en particular Linda Alcoff, están con toda justicia preocupados por las apelaciones de reflejo rotuliano a la diferencia interna o alteridad cada vez que se discute la identidad. Esta dudosa reacción podría formularse de la siguiente manera: cada vez que escucho hablar de "identidad", busco mi alteridad interna. El problema radica en articular la alteridad con una idea de identidad no dogmática de una manera que no oscurezca las tensiones entre ambos conceptos.

determinado o en general." Esta es una definición muy amplia de la experiencia, pero ayuda a plantear la cuestión de la relación entre aquellos que han experimentado directamente una serie de acontecimientos (por ejemplo, la esclavitud, el *apartheid* o el Holocausto) y aquellos que están vinculados con ellos a través de la memoria, de una herencia compartida o de una posición subordinada (como afronorteamericanos, sudafricanos negros o judíos, o como norteamericanos no afronorteamericanos, sudafricanos blancos o "arios").[12] Dudo que el conocimiento en sentido estricto baste para argumentar que la relación de una generación posterior con el pasado es, en algún sentido importante, experiencial o está vinculada con los complejos procesos de formación identitaria. Por lo menos tendría que haber una memoria no reductible a reclamos de conocimiento objetivo (pero tampoco no excluyente) y quizás, también, cierta respuesta afectiva: un sentimiento hacia la historia de un grupo y hacia nuestra participación en él –ya sea heredada, adquirida o ganada–. Otra dimensión experiencial y existencial irreductible a conocimiento sería haber sido testigo secundario y no identitario de ese pasado y de sus testigos primarios, reconociendo y respetando esta diferencia. Circunscribiendo la relación con el pasado a formas de conocimiento y representación delimitadas, algunos analistas como Peter Novick y Walter Benn Michaels han argumentado (equivocadamente a mi entender) que no hay nada experiencial en la "memoria" de un pasado que no se ha vivido de manera personal y directa. Por cierto, lo que para ellos está en juego en los movimientos que exceden los reclamos delimi-

[12] Podríamos agregar el complejo caso de aquellos que se han ganado una identidad o una identidad parcial involucrándose en actividades (desde la vida social o la acción política compartida hasta la investigación) que los miembros de un determinado grupo consideran constitutivas de todo reclamo de identidad. De allí que un norteamericano no afronorteamericano, un no judío y otros puedan, sobre una base "ganada" antes que "adjudicada", llegar a tener y reclamar una identidad conflictiva que los miembros del grupo aceptan, aunque por supuesto pueden estar divididos en facciones internas sobre el ríspido tema de aceptar a otro como si fuera "uno de los suyos".

tados de conocimiento es sólo una identidad equívoca o una política de la memoria. Esta última se apropia engañosamente de la experiencia pasada y la utiliza como capital simbólico al servicio de intereses personales políticos y sociales en el presente.[13] Benn Michaels considera que este tipo de política identitaria desempeña un rol preponderante –y por cierto paradigmático– en *Beloved*, de Toni Morrison, una novela que también podría ser leída como una perspectiva significativa y crítica de la relación de una comunidad con su pasado en términos de la memoria traumática compartida y de la inevitable reactuación del trauma colectivo e individual, con la posibilidad de que el arte, en sus específicas (a menudo muy mediadas, indirectas, oscuramente lúdicas, potentes pero no acotadamente documentales o informativas) formas de testimoniar o ser testigo de ese pasado, contribuya a elaborar y superar ese pasado, y en consecuencia permita acceder a otras posibilidades en el presente y el futuro.[14] La novela de Morrison contiene algo que Novick y Benn Michaels ignoran o niegan: la transmisión intergeneracional del trauma, a través de la cual –mediante procesos de identificación a menudo inconscientes, en particular con nuestros allegados íntimos– podemos ser poseídos por el pasado y revivir los atormentadores síntomas postraumáticos de acontecimientos y experiencias que no hemos vivido de manera directa.

7. "Conocimiento resultante de la observación real o de aquello por lo que uno ha pasado." EL OED combina aquí dos definiciones casi antagónicas. La observación real puede ser la de un testigo pre-

[13] Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflin, 1999; Walter Benn Michaels, "'You who never was there': Slavery and the new historicism–deconstruction and the Holocaust", en Hilene Flanzbaum (comp.), *The Americanization of the Holocaust*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 181-197.

[14] Satya Mohanty propone este tipo de lectura en *Literary Theory and the Claims of History*. Recomendamos también el análisis de *Beloved* en James Berger, *After the End: Representations of Post-apocalypse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, cap. 6.

sencial que se ha limitado a mirar lo que ocurría, a prudente distancia de los acontecimientos. "Haber pasado por algo" alude tanto a la persona que ha tenido la experiencia como a aquellos que (acaso inconscientemente) se identifican con (incluso al extremo de ser acosados o poseídos por) ella, o a aquellos que empatizan con ella y simultáneamente reconocen y respetan la alteridad e incluso rechazan la identificación. Considero esencial tomar en cuenta el proceso de "pasar por algo" para cualquier definición aceptable de experiencia, proceso que implicaría una respuesta afectiva –y no sólo acotadamente cognitiva– donde la afectividad estaría significativamente relacionada con el intento (cauteloso, constitutivamente limitado, no nivelador, imperfecto y en ocasiones fallido) de comprender al otro (que a veces puede ser opaco o indiferente en los aspectos más cruciales). Este proceso también es fundamental para entender la relación entre quien ha tenido la experiencia directa, los efectos demorados de ciertas experiencias (sobre todo traumáticas) en etapas posteriores de la vida, y la respuesta a la experiencia de terceros diversos, entre otros, los que nacieron después (tema que plantea el conflicto entre posiciones subordinadas e identidades).

8. "Haber participado de algún departamento de estudio o práctica, de asuntos generales, o del intercambio de la vida cotidiana; el alcance o el período de tiempo en que se ha participado; las aptitudes, capacidades, opiniones y demás adquiridos a consecuencia de ello." Aquí, acaso inevitablemente, volvemos a oscilar hacia lo demasiado general o "espongiforme". Pero contamos con numerosos ejemplos de lo que esta definición sugiere: la experiencia de un médico o un hombre de negocios, la experiencia del parto, la experiencia del estudiante graduado, etcétera. También suele decirse que alguien tiene poca o mucha experiencia en una actividad determinada. Por suerte, el OED concluye con esta definición, sobre la que es imposible decir nada que ya no se haya dicho acerca de las anteriores.

En su importante artículo, John Zammito reconsidera las definiciones de experiencia del OED e introduce importantes consideraciones, aunque tiende a idealizar el concepto y oscurecer otras posibilidades:

> La capacidad de acción y la materialidad del contexto constituyen, indispensablemente a mi entender, el núcleo de la tarea del historiador, y "experiencia" es el término teórico que Toews emplea para identificarlas. [...] Es fundamental reconocer el aprendizaje, la admisión de los errores y los cambios de opinión como elementos de la experiencia.[15]

La capacidad de acción, el contexto, el aprendizaje, la admisión de errores, los cambios de opinión y la falibilidad en general son –qué duda cabe– aspectos importantes, y no sólo para los historiadores. ¿Qué ignoran u oscurecen, y a qué deben apelar para ser eficaces? Yo mencionaría el desempoderamiento, la descontextualización o la desorientación, la falta de sentido y la impermeabilidad al aprendizaje por causa del dogmatismo, las ideas fijas e incluso el fanatismo. Éstas también son experiencias importantes. El desempoderamiento que puede devolvernos a un estado de indefensión infantil es particularmente significativo en el caso de los traumatizados por determinadas experiencias, pero también caracteriza a los oprimidos en otros aspectos (por ejemplo, en el aspecto económico o político). La realidad y las posibilidades de actuar son puntos clave para comprender el comportamiento y permitir la acción, y no deberíamos hipostatar a la víctima ni imputarle capacidad de acción (casi siempre acompañada de responsabilidad y culpa) cuando la capacidad de acción es inaccesible o está severamente limitada.

Junto con el desempoderamiento, el trauma puede producir desorientación radical, confusión, fijación en el pasado y experiencias fuera-de-contexto (como memoria retrospectiva, reacciones de espanto u otras formas de conducta intrusiva). Uno de los rasgos desorientadores o disruptivos del trauma y el síntoma postraumático es que son experiencias fuera-de-contexto.[16] Elaborar el trauma implica adqui-

[15] John Zammito, "Reading 'experience'...", art. cit., pp. 291-295.

[16] Lo que se experimenta como traumático es quizás lo imposible de anticipar, en tanto no encaja con un contexto real o imaginario; por ejemplo, lo que alguien espera que le haga o cree que le hará una figura de autoridad. Freud aludía en este

rir distancia crítica de ciertas experiencias y recontextualizarlas de maneras que permitan volver a comprometerse con intereses presentes y posibilidades futuras. Más adelante me explayaré acerca del trauma. Por ahora me limitaré a señalar distintos cuestionamientos a la capacidad de acción –y, junto con ella, a la razón–, sobre todo respecto de procesos inconscientes y aspectos incontrolados e incluso delirantes del pensamiento y la acción. Estos últimos literalmente nos apartan de la senda de las expectativas comunes e idealizadas, y no obstante, en ciertos aspectos, quizás no convenga evitarlos ni considerarlos una experiencia indeseable. De hecho, un concepto de razón demasiado estricto puede fusionarse muy rápidamente con razonabilidad, incluyendo la razonabilidad estilística o ecuanimidad que no compromete el afecto en general y otras posibilidades más extremas, desorientadoras o extáticas en particular.

Cabe advertir que la experiencia sin sentido es muy significativa. Contribuye a deslegitimar el statu quo e impulsar la búsqueda de alternativas donde la razón y el razonamiento desempeñen un papel. También opera y juega en aquellas formas de arte y de controversia política que enfatizan o introducen la angustia o la duda sobre lo familiar y nos permiten tomar distancia crítica de las prácticas estandarizadas o bien verlas bajo otra luz.

Ahora retomaré la pregunta que formulé antes: ¿qué no es experiencia, o al menos no completamente derivable de, o reductible a, experiencia (o por lo menos a cierta idea de experiencia?)

Experiencia como bien de cambio. ¿La experiencia como bien de cambio, tan importante en la sociedad moderna y posmoderna, cuenta como experiencia? Si respondemos que no, ¿estaremos adscribiendo

caso a la ausencia de *Angstbereitschaft*: la disposición a sentir angustia. Ciertas ideologías o formas de entrenamiento intentan evitar la traumatización del yo predisponiendo al individuo a perpetrar, o a pasar por, lo inesperado o lo extremo. Y el síntoma es "inadecuado" o desmesurado en un contexto presente, perturbado por la intrusión de algo que retorna del pasado.

necesariamente a un concepto esencialista o excluyente de experiencia "auténtica"? Creo posible formular un enfoque crítico de la experiencia entendida como bien de cambio sin enarbolar, o al menos sin asumir, una idea de experiencia verdaderamente auténtica. (Prefiero la idea de experiencia deseable, que requiere normas o valores lo más explícitos posible –especialmente en lo que atañe a la vida pública– y sin embargo no implica la absoluta transparencia de las relaciones íntimas ni se apoya en ninguna ontología, por débil o ultrasensata que sea.) Pero la crítica de la experiencia como bien de cambio debería formar parte de una crítica general de las cosas entendidas "como bienes de cambio" y no de una crítica general de la experiencia o su concepto. En otras palabras, habría que ver la comercialización de la experiencia como una etapa o un aspecto de la comercialización en general, junto con la comercialización de bienes y servicios. Y nuestra crítica sería entonces económica, social y política... no meramente experiencial.

En un principio pensaba titular este capítulo "Experiencia: Usted ya ha vivido el libro... ¡Ahora puede ver la película!". El título aludía al problema de la experiencia entendida como bien de cambio. Me refiero a experiencias tales como ser un Isleño de los Mares del Sur del Club Med durante una semana, conseguir un carnet de identidad de (y presuntamente identificarse con) sobreviviente en el Museo del Holocausto en Washington, o incluso ver *La lista de Schindler* como un no sobreviviente conmovido por la experiencia. (Según parece, muchos sobrevivientes se sintieron conmovidos por la experiencia y aprobaron la película; pero aquí se plantea la cuestión del estatus del sobreviviente con respecto a la experiencia de distintos acontecimientos –como la Shoá misma o como representaciones de la Shoá que produzcan un efecto revitalizador a nivel terapéutico– en contradistinción con su rol de espectador o de crítico de ciertas representaciones. Podemos respetar y hasta honrar al sobreviviente en lo atinente a sus experiencias anteriores, y al mismo tiempo estar en desacuerdo con él en tanto espectador o crítico de determinadas representaciones de aquellas experiencias y de los acontecimientos rela-

cionados con ellas.) La experiencia entendida como bien de cambio plantea muchos interrogantes difíciles de responder de manera críticamente informada, que no obstante deben ser llevados a la palestra y analizados en cualquier debate de la experiencia, sobre todo de la denominada experiencia significativa.[17]

Experiencia virtual. La experiencia entendida como bien de cambio y la experiencia virtual parecen tener una identidad común en el contexto actual. No obstante, es posible diferenciarlas analíticamente. Hay muchas variedades de experiencia virtual, de las que mencionaré sólo algunas. Una es la experiencia utópica, que siempre va más allá de la experiencia real o realismo en la representación de la experiencia. Cuanto más utópica sea la experiencia, más alejada parecerá de la experiencia real o realista. Llevada al límite, la experiencia utópica puede ser vacía, vacua, tener un final absolutamente abierto e incluso ser defendida como tal, siempre y cuando se desee una ruptura completa con las condiciones existentes y una forma de vida o de civilización radicalmente distintas. Lo utópico se acercaría así a lo trascendental o lo cuasi trascendental, aspectos que analizaré a fondo más adelante. Y también podría decirse que, sin la prueba de la realidad, que requiere cierto realismo, lo utópico no es más que una

[17] *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, de Binjamin Wilkomirski (trad. de Carol Brown Janeway, Nueva York, Schocken Books, 1996 [trad. esp.: *Fragmentos de una infancia en tiempos de guerra*, Buenos Aires, Atlántida, 1997]), pretende ser un "auténtico" libro de memorias. Dice en la contratapa: "Una extraordinaria memoria de un niño pequeño que pasó su infancia en los campos de exterminio nazis. Magistralmente escrito, su impacto imborrable lo transforma en un libro para experimentar, no para leer". Aquí el recurso a la experiencia se opone a la lectura y, por lo tanto, anula la posibilidad de análisis y juicio crítico. Esta recurso se torna particularmente sospechoso a la luz de hallazgos posteriores que demuestran que el libro es, casi seguramente, una fabulación. Es posible que la experiencia "fabulada" (o memoria recuperada) esté basada en procesos confusos y fantasmáticos de identificación con las víctimas del Holocausto. Para más datos, véase mi *Escribir la historia, escribir el trauma.*

expresión de deseo, o bien un análogo secular de la creación *ex nihilo* o hasta del otro mundo.

La obra reciente de Derrida a menudo alude al *à-venir*, un más allá que siempre está por venir, una pura virtualidad o mesiánica *attente sans attente* (espera sin expectativa, incluida la expectativa del advenimiento real del Mesías). (Derrida desarticula el sustantivo *avenir* –futuro– y lo reconfigura como forma verbal, desfamiliarizando su significado.) Derrida se rehúsa a considerar utópico este mesianismo sin Mesías porque cree que es una estructura universal de... experiencia. Otra variante de lo utópico podría estar relacionada con lo inmanente o situacional, en contraste con la radical o para siempre diferida (si no del otro mundo) trascendencia: es decir, aquello que va más allá de las circunstancias existentes o del statu quo pero puede realizarse en un futuro que en algún sentido es posible como un aquí y ahora (sin ser identificado con la parusía, la plena presencia o la beatitud). Georg Lukács seguramente pensó en alguna versión de esta forma de trascendencia inmanente cuando contrastó el romanticismo revolucionario con el realismo crítico, que postulaba metas realizables en relación con posibilidades históricas objetivas. Aunque ponía más énfasis que Lukács en la deseabilidad de un realismo grotesco, Bajtín proponía lo carnavalesco como una suerte de utopía histórica, en tanto dimensión institucionalizada de la vida social que se acerca a la utopía pero la alterna con realidades más cotidianas y restrictivas de la vida, como la actividad económica. (Durkheim vislumbró un rol similar para las festividades, en tanto utopías históricas que celebraban valores sociales necesariamente y mejor realizados en las dinámicas vinculantes que en la vida diaria.) En cualquier caso, aquí abordamos el problema de lo utópico y su relación con la experiencia y también con los diversos realismos.

Procesos estructurales objetivados. Me limitaré a mencionar estos procesos, que incluyen fenómenos tales como las fluctuaciones de los precios, los movimientos demográficos, los cambios climáticos y el proceso de transformación en bien de cambio y comercialización a

largo plazo. Estos procesos, muy importantes en la historia, tienen efectos experienciales pero no son objetos de experiencia directa. De allí que podamos experimentar los efectos de la transformación en bien de cambio en el bien de cambio como fetiche, sin experimentar por ello el proceso estructural de la transformación en bien de cambio a largo plazo en la transformación y el funcionamiento a gran escala de una economía y una sociedad (como lo analizara Karl Marx en *El capital*). También podemos incluir entre los procesos objetivados ciertos desarrollos lingüísticos como las transformaciones del fonema o incluso de la gramática, la sintaxis y acaso la semántica. En cierto sentido podemos experimentar la obsolescencia de una palabra, ¿pero acaso experimentamos, como no sea retrospectivamente, el proceso que la vuelve obsoleta? Articular de manera convincente el análisis de los procesos estructurales con el de la experiencia es crucial, dado que uno sin el otro son necesariamente unilaterales y a menudo engañosos.

Trascendencia. Lo trascendental no es objeto posible de experiencia, aunque podría considerarse condición de posibilidad de experiencia, como lo hiciera Immanuel Kant.[18] La trascendencia radical es otra

[18] La base cuasi trascendental de la ética kantiana impidió a su autor derivarla de la experiencia. Y el rol de la experiencia en el razonamiento moral kantiano era, cuando menos, conflictivo: "De allí que todo lo empírico es, como contribución al principio ético, no sólo completamente inadecuado para el propósito sino incluso altamente ofensivo para la pureza de la ética; porque en ética el valor mismo de la voluntad absolutamente buena, un valor que está por encima de cualquier precio, radica precisamente en esto: que el principio de acción es libre de toda influencia de aspectos contingentes, de una clase que sólo la experiencia puede suministrar. No nos cansamos de lanzar advertencias vigorosas y constantes contra la relajada o por cierto innoble actitud que busca el principio ético entre los motivos y las leyes empíricas; porque presa del cansancio la razón humana tiende a reposar sobre esta almohada y, en un sueño de dulces ilusiones (que la conducen a abrazar una nube a la que confunde con Juno), suele engañarse con un mestizo malhabido hecho de miembros de variados ancestros y que se parece a cualquier cosa que nos guste salvo a la virtud, a aquel que alguna vez la contempló en su forma verdadera" (Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trad. de H. J. Paton, Nueva York, Harper and Row, 1956, pp. 93 y 94). En este fragmento, Kant se deja llevar, en un

cosa. Es el estatus o "posición" a-posicional del Dios Oculto o Escondido. El estado afectivo del creyente hacia esta divinidad o ser sagrado es la angustia: una angustia sin alivio y acaso imposible de mitigar, por ejemplo, a través de los sacramentos o de los rituales como procesos de mediación que dan acceso a lo sagrado o a la divinidad.

El deseo, o la afirmación, de la trascendencia radical en una u otra forma, ya sea manifiestamente religioso (como en San Agustín, Blaise Pascal o Søren Kierkegaard) o esté desplazado hacia lo secular (a veces en un paradójico ateímo religioso, como en Kant, Derrida o Lyotard), es una fuerza muy poderosa en la tradición occidental. Esta fuerza podría estar acompañada (como en De Man) por la insistencia teórica en un rigor donde las dinámicas vinculantes parecen inaceptables y toda mediación dialéctica o hermenéutica, incluyendo las que provienen de la experiencia y la identidad, es una caída sospechosa aunque inevitable. El cuerpo mismo se puede experimentar o figurar como fuente de experiencia "fenomenológica" dudosa, objeto caído y ocasión literal de caída. Y hay un sentido en el que la trascendencia radical requiere purificación absoluta: ir más allá o fuera del cuerpo, quizás a través de la extenuación extrema (orgiástica o ascética) del sexo, el ejercicio físico o la actividad mental que desatiende el cuerpo y es a menudo insomne. De allí que haya una posi-

---

recurso más bien atípico, por un lenguaje hiperbólico figurativo y confuso; esto podría leerse como una señal de su compromiso afectivo con los problemas que trata, que incluso lo induce a repetir lingüísticamente el mestizaje "malhabido" que tanto objeta. En su significativa revisión de la ética kantiana, Emile Durkheim también vio que el utilitarismo y el pragmatismo eran inadecuados como bases éticas, pero defendió la relevancia de la experiencia social e histórica para el razonamiento moral. También buscó una dinámica vinculante que explícitamente transformara la moralidad en un híbrido "impuro" entre lo cuasi trascendental y lo mundano o experiencial, incluyendo el rol del afecto socialmente estructurado donde la deseabilidad complementa y suplementa al deber y la obligación. Sobre Durkheim, recomiendo leer mi *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1972; publicado luego en Chicago, University of Chicago Press, 1985, y en Aurora, Colorado, The Davies Group, 2001, edición revisada por el autor.

ble relación con la muerte, quizás una pulsión de muerte –incluyendo la repetición compulsiva de escenas traumáticas-sublimes–, o, parafraseando a Heidegger, un ser-hacia-la-muerte. Cualquier otro, por lo menos el (gran) Otro, puede ser excluido, desterrado o situado más allá de toda experiencia posible, y la misma experiencia extática o sublime puede ser la paradójica, fracturada experiencia de esta imposibilidad. La transgresión radical de las normas puede convertirse, sobre todo en un contexto secularizado, en un desplazamiento de la trascendencia que permite vislumbrar a lo lejos (por ilusoria que sea la apariencia) por lo menos una momentánea liberación de la razón y la realidad ordinaria, incluidas las instituciones. Si todo otro es situado como radicalmente otro (como ha ocurrido recientemente en una dimensión del pensamiento de Derrida), todo otro estará en la (no)posición de la radicalmente trascendente, siniestra, por completo opaca, extrañamente desconcertante y acaso ausente divinidad, que es inaccesible a la mediación, las relaciones sociales ordinarias, el diálogo y la expectativa mutua. Situado en esta (no)posición, todo otro es, por cierto, Otro.

He señalado la fuerza de lo radicalmente trascendente en la tradición occidental, y el problema que esto plantea para el concepto de experiencia y también para la identidad, el realismo, la razón y la significancia de lo social e incluso de lo político. (En ciertas corrientes de pensamiento y práctica cristianos, la identidad está irremediablemente escindida, la angustia todo lo consume, la razón es una "puta" o una "cualquiera", la realidad ordinaria es ilusoria o relativamente inconsecuente, la sociedad es mero escenario del *divertissement*, y el problema básico es el salto de la fe hacia lo imposible o lo racionalmente escandaloso.) Pero la fuerza de (el deseo de) trascendencia radical, aunque no sometida a mediación, puede no obstante ser contrarrestada por la insistencia en la importancia de la prueba de la realidad, las instituciones, la interacción social, la justicia y las aparentemente imposibles dinámicas vinculantes.

Creo que la relación entre lo trascendente y lo inmanente es una instancia crucial –si no "la" instancia– de inconmensurabilidad en

Occidente. También pienso que está desplazada hacia cuestiones en apariencia tan diversas como la relación entre el individuo (o el yo) y la sociedad, el signo (o significante) y el significado, o la sublimidad y la belleza.[19] Podemos ignorar, colocar entre paréntesis o negar la fuerza de la trascendencia radical mediante un –en apariencia coherente– realismo, materialismo o pragmatismo. Pero un gesto de esta índole jamás logrará convencer a quienes afirman y sostienen esta fuerza, o están consumidos por ella, ni mucho menos a aquellos para quienes la teoría universalizadora es en sí misma una fuerza "sublime" o extremadamente sublimadora que purifica (casi ritualmente) el yo, constituye una práctica ascética o extática, y promete la liberación de las restricciones y vicisitudes contingentes (incluyendo las corporales). De allí que pueda generarse cierta inconmensurabilidad social entre grupos opuestos con convicciones fundamentalmente incompatibles y exigencias no negociables. La alternativa sería reconocer la fuerza de (el deseo de) la trascendencia radical y las paradojas que la acompañan, e insistir al mismo tiempo en la traductibilidad o al menos la compatibilidad de aparentes inconmensurables: compatibilidad en cuanto necesidad de sufrir –e incluso de disfrutar o poder bromear sin encono sobre– la "presencia" y la insistencia del otro. Esto implicaría la capacidad de reconocer la importancia de las instituciones en la organización de la vida social, y la importancia de transformarlas, a través de la práctica política y social, en pro de

[19] Aunque la relación entre trascendencia e inmanencia es crucial, especialmente para la religión y la filosofía occidentales, el problema de la inconmensurabilidad se manifiesta con toda su potencia en los reclamos de soberanía o de absoluto, reclamos que dividen a grupos que casi nunca tiene una base común para establecer compromisos. Uno de los temas que atañen a la inconmensurabilidad, por lo menos en el nivel textual o conceptual, es la posibilidad de traducción mutua –como ocurre en los lenguajes naturales–, con su compleja economía de ganancias y pérdidas, aun cuando no haya metalenguaje (o *Ursprache*). Habría que plantear esta pregunta en cuanto a la relación entre textos sagrados o magistrales, de manera que puedan tener consecuencias políticas y sociales. También podría plantearse respecto de diversas posiciones subordinadas e identidades.

mayor justicia social, solidaridad e interacción no discriminatoria entre los distintos grupos. También propiciaría un realismo calificado que, a mi entender, debería tener una fuerte correlación con la prueba de la realidad en el sentido psicoanálitico, en vez de establecerse como una posición epistemológica defendida mediante argumentaciones filosóficas abstractas. Estas estrategias son meros puntos de partida, pero puntos de partida necesarios.

Quisiera destacar el rol de la angustia como aspecto de la insistencia en la trascendencia. La angustia puede devorarlo todo y puede estar relacionada con las crisis sociales y con una melancolía inconsolable, sobre todo cuando el objeto deseado (que puede ser la divinidad "muerta" o el gran "Otro" desterrado) no se ve como objeto ausente sino como objeto de identificación perdido pero que, no obstante, nos desorienta. También puede provocar pánico, psicosis y hasta la búsqueda de alternativas carismáticas, incluso extremadamente autoritarias o fascistas.[20] Pero, aun afirmando la necesidad de contrarrestar la angustia mediante procesos sociales –instituciones y rituales, como el duelo por los muertos, incluidos–, cabe insistir sobre la importancia de la angustia en la inhibición afectiva del cierre o la resolución, la complacencia o la autoafirmación, incluyendo la autoafirmación disciplinaria.

También quisiera insistir en la incertidumbre de ciertas políticas de identidad disciplinaria que marginan o excluyen las posibilidades de investigación y pesquisa, insisten en preservar fronteras estrictas y eliminan como interlocutores pertinentes a quienes cultivan otras disciplinas, variantes de la misma disciplina o al público en general. De allí mi afirmación de que la falibilidad, aunque deseable, no basta, tanto porque se la puede asociar con exclusiones o denostaciones dis-

[20] En cierto sentido, es la historia de una crisis de investidura relatada por Eric Santner en *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1996. En otras palabras, Schreber se hizo cargo de los problemas mientras el movimiento nazi se los endilgaba a otros y buscaba una ilusoria redención colectiva.

ciplinales como porque a menudo se mantiene en un nivel epistemológico afectivamente neutral que no afecta las motivaciones. Por contraste, aunque es necesario llegar a un acuerdo sobre los fundamentos básicos de una disciplina o enfoque, también cabe valorar la angustia que nos impulsa a perseguir interrogantes o problemas dondequiera que éstos nos conduzcan, incluyendo aquellas direcciones que hacen peligrar ciertos fundamentos básicos o acaso son irreconocibles para los parámetros disciplinales existentes. La angustia convalidada se vuelve necesaria cuando los organismos institucionales (entre otros, los departamentos académicos) se adueñan de las disciplinas o los problemas y se transforman en reguladores de facto de aquello que se debe privilegiar, permitir, marginar o excluir dentro de una disciplina dada.

Trauma. La angustia se relaciona con el trauma y con la idea de que por lo menos las disciplinas humanísticas y científico-sociales interpretativas deberían (en ciertas maneras significativas) estar siempre en estado de crisis, incluyendo una suerte de crisis de identidad postraumática donde lo que se debate afecta la identidad o la constitución de la disciplina misma. Este enfoque resulta pertinente cuando los problemas más importantes no son simplemente interdisciplinarios –en tanto requieren la cooperación o combinación de varias disciplinas existentes para ser "resueltos"– sino crosdisciplinarios –en tanto atraviesan las disciplinas existentes y no pertenecen a (ni pueden ser adecuadamente resueltos en términos de) ninguna de ellas. El trauma es un problema de esta índole.

Cabe señalar que John Toews no toca el problema del trauma, y que Joan Scott lo toca sin tematizarlo. El trauma aparece en su segunda interpretación o lectura de la experiencia de Sam Delany de "una masa ondulante de cuerpos masculinos desnudos" vislumbrada bajo una tenue luz azul en un sauna.[21] A diferencia de su primera interpretación, basada en una experiencia más bien cómoda de la identidad,

[21] Citado en Joan Scott, "Experience", art. cit., p. 34.

Scott señala que el propio Delany propone una lectura diferente: "Otra clase de lectura, más próxima a la preocupación de Delany por la memoria y el yo en esta autobiografía, no ve este acontecimiento [en el sauna] como un descubrimiento de la verdad (concebida como reflejo de una realidad prediscursiva), sino como la sustitución de una interpretación por otra. Delany presenta esta sustitución como una experiencia de conversión, un momento de claridad, después del cual ve (es decir, comprende) las cosas de otro modo".[22] Scott no explica cómo una experiencia de conversión, relacionada con la repetición con cambio transformador (de allí la segunda lectura o la sustitución de interpretaciones) y la aparición de una diferencia o disyunción posiblemente traumática en la (auto)comprensión, puede fundamentar una teoría de constructivismo discursivo radical, pero el rol de este giro en su relato es notable.

Cabe mencionar también el a veces traumático rol de la experiencia de desconversión en la vida moderna, que cumple su rol más obvio en la pérdida de la religión cuando el lenguaje y el rito religioso pierden todo significado coherente y se desmoronan. Es posible tener esta misma experiencia con orientaciones, teorías e ideologías seculares: obviamente, en el caso del marxismo; menos obviamente, respecto de la deconstrucción derrideana o demaniana, el lacanismo, el foucaultismo y otras propuestas teóricas y perspectivas metodológicas. Aceptar una u otra es un proceso complejo con ciertos elementos de conversión que pueden estar relacionados con el compromiso y a veces con el dogmatismo de los iniciados y con la falta de interés, el desdén y hasta la intolerancia hacia cualquier enfoque que implique una crítica a la teoría o los textos cuasi sacros del maestro. La desconversión está relacionada en parte con la argumentación racional y el reconocimiento de las falencias de una orientación determinada en el tratamiento de ciertos problemas, pero también implica el descompromiso afectivo y la sensación de que una dinámica discursiva ya no se sostiene ni puede atraernos a nivel existencial y/o

[22] *Ibid.*, pp. 34 y 35.

intelectual. En este sentido, la desconversión ha sido comparada, con toda justicia, con el desenamoramiento que –como el enamoramiento– se actúa performativamente y se padece receptivamente como experiencia.

El giro en la interpretación que Scott hace de Delany pasa inadvertido en la entusiasta crítica de John Zammito, que tiende a ignorar el trauma. Escribe Zammito: "Las 'opacidades' psicológicas son un problema importante, pero la existencia misma de *categorías* tales como 'trauma' sugiere que no carecemos totalmente de recursos y que para emplearlos tendremos que recurrir a otras 'experiencias' que a su vez nos permitan acceder a las reprimidas".[23] El propio Zammito parece adherir al enfoque lingüístico o devenir pantextualista en un sentido más bien convencional. Podríamos parodiarlo diciendo: "El predominio de la desnutrición es un problema importante, pero la existencia misma de *categorías* tales como "abastecimiento de alimentos" sugiere que no carecemos totalmente de recursos". La clave radica en que la relación entre experiencia y trauma plantea problemas que requieren un tratamiento mucho más serio y extensivo que la afirmación de que podemos recurrir a ciertas categorías, o incluso a otras experiencias, para superar la barrera del silencio y acercarnos a la experiencia del trauma. Cómo estudiar y aproximarnos a los traumas pasados de otros –o a los propios– es un tema candente que presenta numerosos problemas, incluyendo el rol de la identificación, la reactuación compulsiva, la empatía, la elaboración y el intento de superación. Dudo que sea deseable (aunque quizás sea inspirador) revivir o incluso acercarse a la experiencia de ciertos traumas (por ejemplo, al de las víctimas del Holocausto o de abuso infantil), pero considero admisible sentirse perturbado por ellos y empatizar con sus víctimas.

Es recomendable leer a Walter Benjamin, quien trató algunos de estos problemas mediante la distinción entre *Erlebnis* y *Erfahrung*.

[23] John Zammito, "Reading 'Experience'...", art. cit., pp. 292 y 293; el destacado corresponde al original.

Erlebnis era experiencia no integrada, como la del impacto del trauma, por ejemplo, en la famosa o infame *Fronterlebnis*: la experiencia traumática (a menudo transvalorada para convertirla en extática o sublime) de los soldados en el frente durante la Primera Guerra Mundial.[24] *Erfahrung* era experiencia relativamente integrada, vinculada con procedimientos tales como la narración o el relato de historias (aunque agregaría que la narración no necesita llegar al cierre o la resolución para alcanzar la categoría de *Erfahrung*.) Dentro del vocabulario psicoanalítico que he empleado en mis trabajos más

[24] Sostengo que la ideología y la práctica nazi es un intento de transvalorar lo traumático en sublime. Véase mi libro *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma* e *History and Memory after Auschwitz*. También recomiendo el análisis de *Fronterlebnis* y de experiencias "sublimes" o extáticas relacionadas con ese fenómeno en Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, vol. 2, trad. de Erica Carter y Chris Turner en colaboración con Stephen Conway (1978), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. Véase también el apologético *Reflections on Violence*, de Georges Sorel (trad. de T. E. Hulme, 1915; Nueva York, Peter Smith, 1941 [ed. orig.: *Réflexions sur la violence*, 1908; París, Marcel Rivière et Cie, 1972; trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia*, 1976; Madrid, Alianza, 2005]), que toca repetidamente la cuerda de lo "sublime" con relación a la violencia proletaria redentora. Recomiendo además el interesante análisis y defensa de ciertas formas de sublimidad en Thomas Weiskel, *The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Trascendence* (1976), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986. Sin duda en referencia al cuestionable rol de la experiencia en la *Lebensphilosophie*, Victor Klemperer hace, el 25 de abril de 1937, la siguiente observación en su diario: "Una palabra siempre recurrente: 'experiencia'. Cada vez que un Gauleiter o un líder de las SS, uno de los dioses menores y más que menores subordinados, habla, uno no escucha su discurso: lo 'experimenta'. Eva [la esposa no judía de Klemperer] dice con toda razón que la palabra existía antes del nacionalsocialismo. Por cierto, hay que buscarla en las corrientes que lo crearon" (*I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years 1933-1941*, trad. de Martin Chalmers, 1995; Nueva York, Random House, 1998, p. 216 [trad. esp.: *Quiero dar testimonio hasta el final*, vol. I: *Diarios 1033-1941*, trad. de Carmen Gauger, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2003]). Klemperer era un judío alemán convertido al protestantismo que se las ingenió para vivir en Dresden bajo las crecientes y diversas formas de opresión del Tercer Reich. Apoyaba a rajatabla los valores del Iluminismo, pero también era un patriota alemán que creía que los nazis "no eran alemanes".

recientes, *Erlebnis* podría relacionarse con la reactuación y *Erfahrung* con los procesos de elaboración, que no sólo incluyen la narración sino también el duelo y el pensamiento y la práctica críticos. También pienso que, en casos de trauma severo, el traumatizado –y, en un nivel significativamente diferente, aquellos que responden empáticamente a él– quizás nunca llegue a superar del todo la reactuación del trauma o el hecho de ser compulsivamente poseído por el pasado y repetirlo de alguna manera incontrolada, pero también pienso que los procesos de elaboración pueden contrarrestar la reactuación del trauma. En cualquier caso, el problema del trauma y su relación con la historiografía y la representación en general es un problema crucial que debe ser analizado sostenidamente por todos aquellos que invocan el concepto de experiencia.

Quisiera recordar otra distinción pertinente respecto del trauma: la diferencia entre acontecimiento (o acontecimientos) traumático(s) (o traumatizante[s]) y experiencia traumática. En el trauma histórico, el acontecimiento es puntual y datable. Está situado en el pasado. La experiencia es no puntual y tiene un aspecto evasivo porque se relaciona con un pasado que no ha muerto: un pasado que invade el presente y puede bloquear o anular posibilidades en el futuro. La denominada memoria traumática traslada la experiencia del pasado al presente y al futuro al revivir o reexperimentar compulsivamente los acontecimientos, como si no hubiera diferencia o distancia alguna entre el pasado y el presente. En la memoria traumática, el pasado no es historia pasada y superada. Continúa vivo en el nivel experiencial y atormenta o posee al yo o a la comunidad (en el caso de acontecimientos traumáticos compartidos). Es necesario elaborarlo para poder recordarlo con cierto grado de perspectiva crítica y control consciente que permita la supervivencia y, en el mejor de los casos, la capacidad de acción ética y política en el presente. Elaborar la experiencia de estos acontecimientos de maneras viables –y ética y políticamente deseables– es uno de los mayores desafíos que presentan los traumas personales o colectivos a los sobrevivientes, a sus allegados y, en ciertos aspectos, a todos los que conviven con una herencia cargada o res-

ponden empáticamente a un pasado todavía vivo, y a los que aún viven en él.[25]

Con respecto a la formación identitaria, mencionaré el trauma fundante para la vida de los grupos y los individuos. Ese trauma fundante es el acontecimiento real o imaginario (o la serie de acontecimientos límite o extremos) que desafía de forma acentuada la cuestión misma de la identidad y, no obstante, puede, paradójicamente, convertirse en base o fundamento de la identidad individual o colectiva. Puede presentarse como experiencia de desconversión o conversión –incluso como secuencia o fusión de ambas– y desorientar y reorientar el curso de una vida. Puede estar relacionado con –o ser más o menos conflictivamente trasvasado en– una experiencia "mística" de percepción interior o revelación aparentemente no mediada, y convertirse en fundamento de una nueva identidad. Pensemos, por ejemplo, en Pablo interpelado por Dios en el camino a Damasco y sufriendo, y al mismo tiempo actuando performativamente, la transformación de perseguidor de cristianos en seguidor de Cristo y constructor de la institución Iglesia. Pensemos en análogos seculares de la experiencia de desconversión/conversión, como la

[25] Véase la extensa reflexión sobre la experiencia en Angelika Rauch, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, Madison, NJ, Associated University Presses, 2000. Aunque no destaca el rol de la empatía en la comprensión y comienza con una engañosa oposición entre historia y tradición, poniendo la memoria y la experiencia del lado de la tradición, el análisis de Rauch desarrolla intrincadas relaciones entre sus conceptos clave y recurre al psicoanálisis para trasladar la relación entre afecto e imaginación al lenguaje figurativo y la alegoría. Rauch valoriza la melancolía, el afecto no controlado y la "impactante experiencia del trauma"; compara la manera de "afectar la mente del sujeto" de "cada experiencia" con los "efectos tardíos del trauma" (p. 80), y, por lo tanto, amenaza colapsar el trauma transhistórico o estructural en trauma histórico. Pero ciertos aspectos de su análisis son compatibles con una idea crítica y no estereotipada de la elaboración del pasado, sobre todo su sensibilidad hacia la dinámica transferencial, su defensa del *Erfahrung*, su insistencia en el reconocimiento de la pérdida como pérdida y en la alteridad del otro, y su crítica de la negación del trauma en las narrativas o interpretaciones armonizadoras.

opción original del ser para Sartre, su a menudo opaca imbricación con *le vécu* (la experiencia vivida) y sus consecuencias para la rearticulación del curso de la vida. Algunas de las experiencias más extremas y directas, incluso aquellas que implican pérdida radical, pueden ser transfigurados en traumas fundantes como los (ganados o no ganados) fundamentos de la vida personal y colectiva. De allí que la esclavitud y el Holocausto se hayan convertido en marcas de identidad grupal y en quizás discutibles traumas fundantes para los grupos que conviven con su pesada herencia. Cabría preguntarse si cada grupo (en algún sentido significativo) existencial o locus de compromiso cuyos miembros afirman (o pueden ser forzados a afirmar) una identidad colectiva tiene en su pasado o en su mitología (casi siempre en su pasado mitologizado) un trauma que se ha convertido en trauma fundante y fuente identitaria, tanto para quienes lo vivieron en realidad como para quienes nacieron después. En su dimensión quizás más políticamente aguzada, el trauma fundante puede ser la vía para que un grupo oprimido o una persona abusada reclamen su historia, se adueñen de ella y la transformen en fundamento vital más o menos posibilitador en el presente. Pero, dado que empuja a la fijación obsesiva en antiguos padecimientos o dinámicas dudosas, y hasta induce a la reactuación compulsiva de éstos, el trauma puede socavar la necesidad de llegar a un acuerdo con el pasado de una manera que atienda constructivamente las demandas y posibilidades existenciales, sociales y políticas del presente.

El inconsciente. Otro conjunto mayor de problemas que la experiencia (o cierta concepción de la experiencia) no abarca del todo es el inconsciente. O, más precisamente, ciertos procesos inconscientes como el desplazamiento, la condensación, la represión, la negación, la desautorización, el repudio y la repetición compulsiva (relacionada con la reactuación del trauma). Estos procesos –a los que yo sólo puedo aludir– tienen efectos experienciales pero, como son inconscientes, en cierto sentido no se pueden experimentar directamente. El rol de la postergación o demora –o lo que Freud denominó

Nachträglichkeit– es particularmente interesante en este aspecto. Según Freud, habría un período de latencia entre el acontecimiento inicial, potencialmente traumatizante, y el acontecimiento posterior que en algún sentido lo recordaba y disparaba una respuesta traumática. El trauma dependía del intervalo o período de latencia entre ambos acontecimientos: intervalo que no se experimentaba como tal sino que estaba relacionado con una forma muy intensa de experiencia a través de la reactuación o repetición compulsiva del pasado, que era así experimentado como presente absoluto. También podemos aludir al rol del reconocimiento postergado o tardío y a la serie de evoluciones subsiguientes que permiten ver en el pasado algo que los actores del pasado (nosotros mismos incluidos) no pudieron ver. Por ejemplo, leemos a Heidegger de otra manera después de conocer ciertos aspectos de su pasado que eran desconocidos o se consideraban irrelevantes en anteriores lecturas, y aun cuando retomemos las lecturas anteriores, nos veremos obligados a defenderlas tomando en cuenta las revelaciones posteriores, aunque sólo sea para restarles importancia. También vemos de otro modo ciertos movimientos u orientaciones del período entre guerras a la luz de los acontecimientos posteriores, por ejemplo, los del régimen nazi. Estos reconocimientos tardíos o postergados no implican una idea teleológica de la historia, y sería un error considerarlos simples anacronismos. Pero permiten formular preguntas acerca del pasado, interrogantes que sus propios actores no se plantearon. Pero ni ellos ni nosotros hemos experimentado necesariamente los acontecimientos o variables que hacen posible el reconocimiento tardío o postergado. Estos acontecimientos posibilitadores se sitúan, curiosamente, en la cuasi trascendental posición de las condiciones de posibilidad kantianas.

Risa. Para Freud, el ataque de risa no está del todo bajo control consciente ni es voluntaristamente estratégico porque se relaciona con la liberación de fuerzas reprimidas. (Por cierto, hay un sutil espectro de experiencias de risa –variablemente relacionadas con un posible control o uso estratégico– que van desde la sonrisa tímida o esquiva

y la mueca irónica hasta la hilaridad "contagiosa" y la risotada que estremece el estómago.) En cierto sentido experimentamos la risa, que incluso puede tener efectos críticos y terapéuticos. Y la risa afecta las identidades y las posiciones subordinadas. A menudo trabaja con, y probablemente en contra de, las distinciones odiosas, y a veces alcanza la deseable posibilidad del chiste sin remate, o por lo menos con un remate en flotación que se desbarata o desafía a sí mismo. De allí que su relación con el prejuicio y la discriminación sea compleja y esté internamente escindida. Lo mismo que su relación con el realismo y la razón, que atenta contra la adusta gravedad de algunas de sus formas más prominentes. En cualquier caso, la risa no se reduce al realismo ni a la razón, y se parece al trauma en su carácter de experiencia que no conforma ciertas concepciones predominantes, acaso idealizadas, de la experiencia (experiencia epistemocéntrica, consciente, ligada a la capacidad de acción). No obstante, la risa puede estar vinculada con experiencias de aprendizaje y no ser incompatible con la razón ni con ciertas formas de realismo (el realismo grotesco y crítico, por ejemplo). Pero puede ser inconmensurable con la razón y con un realismo limitado y sistemáticamente razonable. También desempeña un rol sociopolítico en tanto critica ciertas políticas y prácticas y a sus adalides, y en tanto establece vínculos espontáneos dentro del grupo.

Quizás un par de chistes me ayuden a bajar a tierra los argumentos que acabo de plantear de manera abstracta y acaso demasiado razonable. Primero, un viejo chiste que estuvo en la cresta de la ola hace ya un tiempo –en realidad hace tanto tiempo que es probable que las nuevas generaciones no sepan de qué se trata–. Pregunta: "¿Qué sale de la cruza de un mafioso con un deconstructivista?". Respuesta: "Alguien que te hace una oferta que no puedes entender". Cada vez que cuento este chiste, intento desbaratar el remate agregando: "Este chiste me afecta en un nivel personal al menos de dos maneras". El efecto tardío o postergado de la frase añadida depende, por supuesto, de que yo no especifique cuáles son esas dos maneras. Maneras que, pocos segundos después, se vuelven evidentes para mis interlocutores.

Parafrasearé de memoria dos chistes del repertorio de la capocómica Rita Rudner. El primero trata de experiencias compartidas por diferentes posiciones subordinadas. Rudner cuenta que estaba dando a luz y que su esposo, parado junto a ella, insistía: "puja, puja". Entonces ella se pregunta: "¿A esto llaman compartir la experiencia? Por lo menos quiero verlo acostado en la camilla vecina mientras le depilan las piernas con cera caliente". El segundo chiste de Rudner, ligeramente modificado, yuxtapone las experiencias disonantes de una pareja en vistas de crear una relación empática con el yo. "Los hombres que tienen las orejas perforadas son mejores como pareja porque han tenido dos experiencias esenciales: han comprado joyas y han sentido dolor".

Posiciones subordinadas. Podemos tener una posición subordinada sin experimentarla, y a menudo nuestra experiencia de ella depende del reconocimiento, muchas veces ofensivo, de otros. Pero las posiciones subordinadas son cruciales para la experiencia y la identidad. *La formación de la identidad podría definirse en términos no esencialistas como el conflictivo intento de configurar y en cierta manera coordinar posiciones subordinadas en proceso.* Este intento implicaría un rol limitado y variable, pero significativo, de acción responsable individual o grupal, con la posibilidad de crear nuevas posiciones subordinadas (por ejemplo, no sujetas a victimización). Con respecto a las posiciones subordinadas y su rol en la vida social, cabe preguntarse si alguna vez existió una política que no haya sido, en algún sentido significativo, una política de identidad; y si las críticas a ciertas formas de políticas identitarias suelen estar, a menudo de manera implícita, a favor de otras (a menudo idealizadas, pasadas o utópicas) formas de políticas identitarias (por ejemplo, la nostalgia de los años sesenta idealizados o recordados selectivamente como un período de valores y alianzas políticas universalistas).

Éstas son algunas de las posiciones subordinadas estándar que cualquier análisis identitario debe tomar en cuenta (y que pueden ser múltiples o estar internamente divididas): sexualidad, género, familia,

idioma, nacionalidad, etnia, clase, "raza", religión o ideología secular, ocupación y a veces filiación disciplinaria. Los debates sobre identidad y formación identitaria a menudo implican la real y muy deseable priorización (o, en líneas generales, la relación y la posible coordinación o integración) de las posiciones subordinadas. También conllevan posibilidades de comunicación y cooperación o de conflicto entre posiciones subordinadas dentro del yo o bien distribuidas entre diferentes individuos o grupos. Es más difícil cambiar algunas posiciones subordinadas que otras. Por ejemplo, para la mayoría de la gente, una operación de cambio de sexo –con todas sus modificaciones colaterales– afecta profundamente la identidad tal como la entendemos hoy. Un cambio de ocupación sería menos rotundo, aunque un cambio drástico en este aspecto (de acaudalado banquero a mendigo) entrañaría grandes modificaciones identitarias.

Cabe señalar que, en su por demás influyente ensayo, John Toews no relaciona el concepto de experiencia con el de posición subordinada ni tampoco establece una distinción entre posiciones subordinadas respecto de la experiencia –ni de las posiciones subordinadas de los historiadores ni de las posiciones subordinadas de sus objetos de estudio–. Aquí corresponde formular una serie de preguntas difíciles: ¿el historiador debe hacer explícitas sus propias posiciones subordinadas siempre y cuando sean pertinentes para la investigación y la argumentación? ¿Tiene importancia que un historiador del Holocausto sea sobreviviente, hijo de sobrevivientes, hijo de victimario, israelí, palestino, gentil, etcétera? ¿Deberíamos estar más a favor de la autoetnografía que de la más acotada e individualista, a veces narcisista, autobiografía? ¿Los historiadores deben tratar de la misma manera a víctimas, victimarios, testigos, colaboradores, salvadores y demás, sobre todo en relación a los acontecimientos límite o extremos que implican trauma? ¿Hasta dóndo es posible determinar qué cosas deben estar relacionadas con la propia experiencia en la obra del historiador? ¿Cómo se relaciona la experiencia propia con la experiencia de aquellos a quienes estudiamos? ¿Es deseable, para la investigación y la vida social, ocuparse de posiciones subordinadas no idénticas a

aquellas que estudiamos, dado que estas últimas tienden a depender de procesos de victimización? Estas preguntas no surgen de una perspectiva abstracta y teoricista de los problemas. Ni tampoco de un enfoque neopositivista o de una historiografía basada en un modelo de investigación convencional y autocontenido. Incluso cuando se presentan, pueden ser mirados con suspicacia, sobre todo si la relación con el otro no se establece críticamente y a través de una empatía que reconoce la alteridad sino a través de la identificación incorporativa o proyectiva y la ficcionalización, como es el caso de *Hitler's Willing Executioners*, de Daniel Jonah Goldhagen.[26]

Desde un comienzo advertí que la relación de la experiencia propia con la experiencia de otros no resulta pertinente para –y a menudo no sobresale en el trabajo de– quienes estudian a su propio grupo humano.[27] Pero hay un importante sentido en el que debería despertar interés crítico. Siempre existen diferencias más o menos significativas y sutiles entre el historiador y sus objetos de estudio, así como diferencias dentro de cada uno (y de los otros) que vuelven conflictiva cualquier identidad y nos obligan a ocuparnos de ella en términos más sutiles y convicentes, con el objetivo de vislumbrar y reconocer posiciones subordinadas e identidades diferentes. He dicho que la formación identitaria implica reconocer y llegar a un acuerdo con las propias posiciones subordinadas, coordinarlas, examinar su

[26] Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1996. Véase mi análisis del tema en *Escribir la historia, escribir el trauma*, cap. 4.

[27] Cabe observar que el estudio del propio grupo humano sólo se justifica si éste ha sido desatendido, menoscabado o tendenciosamente representado y su estudio es parte de un proceso más amplio destinado a dar voz a reclamos legítimos, particularmente en lo que atañe a los grupos oprimidos o subalternos. Cierta forma por demás sospechosa de estudio autodirigido si no narcisista es típica de los grupos dominantes, que consideran sus actividades como objeto primario o hasta exclusivo de análisis e interés, o centro mismo al que todo lo demás responde. Los cánones y ciertos estudios de área, aunque presuntamente dirigidos a la investigación de otros, a menudo presentan esta orientación autodirigida, uno de sus rasgos más cuestionables.

compatibilidad o incompatibilidad, testearlas y convalidarlas mediante un proceso de reproducción y renovación o bien transformarlas a través del cuestionamiento y el trabajo sobre el yo y la sociedad. Cualquier identidad resultante de este procedimiento tendría, por lo menos, cierta coherencia internamente dialógica y autocrítica. Además, si la experiencia es un (si no "el") fundamento de la identidad, sus problemáticas pueden trasladarse a ésta.

También he señalado la utilidad de las prácticas significantes y afirmado que el lenguaje es una práctica significante (o un cúmulo de prácticas significantes) crucial(es), pero no la única. Nuestra cultura suele privilegiar el lenguaje en maneras que quizás queramos interrogar. El lenguaje es (como la razón o incluso el afecto) uno de los criterios invocados para diferenciar a los humanos de los no humanos, casi siempre de manera denigrante para estos últimos, y la gente se pone incómoda cuando la diferenciación resulta probadamente inestable (como debe ser). Y esencializamos el lenguaje cuando lo usamos para discutir todas las otras prácticas significantes y para limitar, poner en segundo lugar o excluir el uso de otras prácticas significantes para el debate y el análisis mutuo o del lenguaje mismo. (Mis discípulos se sorprenderían muchísimo –y yo más que nadie– si comenzara a danzar o a tocar un instrumento musical para analizar el problema de la experiencia y la identidad, y mucho menos si de vez en cuando lanzara un gruñido.)

Cabe señalar que, para Toews, experiencia y sentido siguen siendo conceptos básicos si no fundacionales. En su triangulación, el lenguaje –y quizás la práctica significante en general– se sitúa en un nivel aparentemente distinto: es una mediación. (Tendemos a imaginar un triángulo donde el sentido y la experiencia forman los ángulos de la base y el lenguaje ocupa el vértice, donde el lenguaje transforma a la experiencia en sentido.) El gesto cumple la fructífera función de no privilegiar el lenguaje, aunque a expensas de dejar la experiencia y el sentido sin definir. ¿Pero cómo situar entonces la casi siempre compleja experiencia de usar el lenguaje; es decir, la experiencia de hablar, escuchar, leer o escribir? Tomemos, por ejemplo, la experiencia de un

chico de clase baja que habla en un contexto de clase alta, o la de la única mujer que habla en una reunión de ejecutivos, o la de una persona bilingüe o plurilingüe que se dirige a un funcionario (o un lector) monolingüe que sólo es medianamente competente en su idioma. Escribir o hablar en público puede ser una experiencia ardua y exigente como pocas para muchos académicos. Además, el proceso restrictivo de aprender a hablar y, quizás todavía más, a leer y escribir implica un gran esfuerzo –si bien empoderante– para cualquiera, en particular para los oprimidos o los discapacitados.[28] (La deconstrucción legítima de la oposición binaria entre habla y escritura no debería oscurecer las demandas "experienciales" y las exigencias de ser letrado en cualquier cultura.) ¿Por qué estas experiencias no son tan experienciales como cualquier otra, por ejemplo, como escuchar música? El uso del lenguaje para analizar la música (problema presentado por Zammito) plantea difíciles temas de traducción, intersubjetividad y objetividad que la aparentemente obvia afirmación de que escuchar a Mozart no es un hecho lingüístico –o al menos no exclusiva o primordialmente– no toma en cuenta. ¿Cómo se aplica la objetividad al debate crítico y analítico de la música? ¿En qué sentido es la música una práctica significante? ¿Hasta qué punto puede considerársela una articulación de la subjetividad? ¿O acaso la conjunción de experiencia, emoción y subjetividad –como el hecho de privilegiar explícita o implícitamente la subjetividad y el sujeto–

[28] Véanse, por ejemplo, Peter Carruthers y Jill Boucher (comps.), *Language and Thought: Interdisciplinary Themes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Mary Klages, *Woeful Afflictions: Disability and Sentimentality in Victorian America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1999; Joseph P. Lash, *Helen and Teacher: The Story of Helen Keller and Anne Sullivan*, Nueva York, Delta/Seymour Lawrence, 1980; y Jeffrey Moussaieff Masson, *Lost Prince: The Unsolved Mystery of Kaspar Hauser*, Nueva York, Free Press, 1996. También recomendamos el excelente artículo de James Berger, "Helen Keller and implementation H[elen]", en *Arizona Quarterly*, 58 (2002), pp. 109-137. Berger desarrolla un análisis sensible y abarcativo de la vida de Helen Keller como prototipo o intertexto de la criatura con inteligencia artificial de la novela *Galatea* 2.2, de Richard Powers.

es básicamente engañosa?[29] Si mantenemos el concepto de subjetividad, ¿cuáles son los requisitos de una historia de la experiencia paradójicamente "objetiva" que incluye –y en algunos casos parece idéntica a– la subjetividad? ¿Ciertos conceptos explícitamente conflictivos –entre ellos, la posición subordinada– deberían ser entendidos como agentes desestabilizadores y críticos de la idea unificada y privilegiada de sujeto y subjetividad?

Empatía. Ya he mencionado la respuesta empática, y creo que cualquier enfoque historiográfico, sociológico o teórico de la experiencia que no considera el papel de la empatía en la relación del investigador con la experiencia de aquellos a quienes estudia es, al menos, inadecuado. Resulta por demás curioso que ni Toews ni Zammito hayan tratado este problema; es una suerte de eslabón perdido en sus argumentaciones. En general, la empatía tiende a caer de la agenda histórica por sus anteriores usos "románticos" y hasta un poco "místicos" y por la profesionalización de la historia bajo el estandarte de la objetividad, a menudo acotadamente definida como objetivismo. (Por "objetivismo" me refiero al uso exclusivo de técnicas restringidamente empíricas y analíticas en la representación del otro como objeto marcadamente separado del yo en tanto sujeto, investigador u obser-

[29] Véase la argumentación de Rei Terada en *Feeling in Theory: Emotion after the "Death of the Subject"*, Cambridge, Harvard University Press, 2001. Aunque no concuerdo en un todo con su compleja y sutil hipótesis, apruebo algunos aspectos; entre otros, la afirmación crucial de que "la experiencia [incluyendo la emoción o el afecto] es experiencia de autodiferenciación" (p. 156). Encuentro algo forzada su francamente ingeniosa lectura de las lágrimas del replicante en *Blade Runner*, en tanto ocasión que "dramatiza el hecho de que destruir la ilusión de subjetividad no destruye la emoción, que, por el contrario, la emoción es el signo de la ausencia de esa ilusión" (p. 157). Como dije antes, yo leería esta escena de manera más amplia; a mi entender, deslegitima el recurso a la emoción como criterio de diferenciación entre lo humano y lo que no es humano. En líneas generales, diría que no existe un criterio de diferenciación tan decisivo, y que cualquier criterio que postulemos invariablemente servirá a propósitos denigratorios y obstaculizará el interés por el problema de la victimización.

vador.) Las nociones de transferencia y participación del observador cuestionan el objetivismo, y en el campo de la historiografía deberían conducir al análisis crítico de la empatía y el rol del afecto en la comprensión histórica. En líneas generales, plantean la cuestión de la confianza y de su rol en tanto experiencia cuya presencia o ausencia abre o cierra otras posibilidades. La confianza es un tema crucial en todas las relaciones sociales e influye sobre la inclinación inicial a reconocer o afirmar la credibilidad del otro. Y la traumatización implica, siempre, traición de la confianza. Estos temas están relacionados con las posiciones subordinadas, incluyendo las de los historiadores y las de sus objetos de estudio. En principio tendemos a confiar en quienes detentan nuestras mismas posiciones subordinadas, y todavía más en aquellos cuyas posiciones subordinadas se articulan en un marco identitario más amplio y similar al nuestro. Casi siempre, los demás tienen que pasar pruebas especiales a lo largo del tiempo para ser considerados dignos de confianza. Y es difícil ver por qué un otro aceptado como empático no sería digno de confianza. Con respecto a la historiografía, la confianza es un componente obvio de nuestra respuesta a las investigaciones y las argumentaciones de los colegas –nuestra inclinación a aceptar su confiabilidad prima facie– y, en un sentido más virtual, también puede aplicarse a nuestra propia relación con el pasado y con sus muertos. Al menos inicialmente, confiamos en una interpretación basándonos en los "antecedentes" del historiador en ese campo y en nuestra convicción de que comprende bien el tema o al menos cuestiona las concepciones u orientaciones existentes de una manera que nos parece audaz, clara o notable.

La empatía es particularmente conflictiva con respecto a los acontecimientos traumáticos y a la relación de los victimarios y las víctimas con ellos. Demasiado a menudo se confunde empatía con identificación –especialmente con la víctima–, confusión que conduce a la idealización y hasta la sacralización de la víctima así como a una frecuentemente histriónica autoimagen de víctima sustituta que pasa por experiencia vicaria. (Advertimos ciertos efectos de esta confusión en los artículos de Shoshana Felman en *Testimony* y el desem-

peño de Claude Lanzmann como entrevistador en *Shoá*.)[30] La empatía es, creo, una experiencia virtual pero no vicaria en la que el historiador se pone en la posición del otro sin tomar su lugar ni convertirse en su sustituto y sin sentirse autorizado a hablar con su voz.[31] La empatía conlleva la respuesta afectiva al otro, y la respuesta afectiva interactúa con la diferencia tanto como el distanciamiento crítico y el análisis en la historiografía. Implica lo que he dado en llamar perturbación empática en el testigo secundario, incluyendo al historiador en uno de sus roles o posiciones subordinadas. Esta incomodidad o perturbación debería tener efectos estilísticos no formulaicos sobre la representación; por ejemplo, poner en peligro las narrativas históricas armonizadoras o fetichistas que aportan un entusiasmo o un sentido no ganado a su objeto, cosa que tiende a ocurrir en ciertos enfoques hermenéuticos (como en *Sources of the Self*, de Charles Taylor, o, de manera más ostensible, en diversas representaciones de la historia de Anna Frank).[32] En el último caso, la perturbación empática del tes-

[30] Véase Shoshana Felman y Dori Laub, M.D., *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York, Routledge, 1992, y también mi debate sobre Felman en *History and Memory after Auschwitz*, en particular el análisis sobre *Shoá*, de Lanzmann.

[31] Es difícil decidir si debe haber o no una respuesta empática a ciertos victimarios. La negación absoluta de esa respuesta o de su deseabilidad no es una salvaguarda contra procesos de identificación inconscientes o tendencias voyeristas, e incluso puede facilitarlos. Me atrevería a afirmar que la respuesta empática limitada es aceptable para intentar comprender –de manera inestable, inadecuada o hasta conscientemente restringida– las motivaciones y la conducta de los victimarios más ostensibles y extremos, y que el fundamento "virtual" de este intento es el reconocimiento de que podríamos ser empujados a realizar actos igualmente extremos en determinadas circunstancias –o al menos de que no podemos estar seguros de cómo actuaríamos, especialmente si no hemos sido puestos a prueba por esas circunstancias y sus dimensiones experienciales–. Ésta sería una buena razón para resistir la génesis de circunstancias o situaciones que faciliten la victimización. No es deseable tener todas las experiencias o pasar por todas las "pruebas", en particular aquellas que implican victimización.

[32] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Véase mi análisis de este libro en *Representing the Holocaust, op. cit.*, pp. 183-187.

tigo secundario con respecto al trauma pone en evidencia lo dudoso de la búsqueda de cierre o resolución o de síntesis dialéctica total.

Memoria. El concepto de experiencia también plantea el problema de la memoria y de la relación entre historia y memoria. Lo que denominamos experiencia suele ser recuerdo de la experiencia. En los últimos tiempos, la memoria se ha vuelto un tema "candente" entre los historiadores, y a menudo produce más calor que luz. Los debates sobre la memoria son esquirlas de las guerras culturales, y cuando se menciona la memoria, la identidad y las políticas identitarias nunca están lejos. Pero los historiadores suelen ignorar el rol de lo que podrían denominarse políticas de identidad disciplinarias, a las que pueden reactualizar sin tematizarlas como problema o analizarlas críticamente. Por cierto, las críticas a las políticas identitarias en la sociedad casi siempre son instancias de políticas identitarias disciplinarias que pretenden respaldar la identidad profesional de los historiadores, a menudo contrastando sus métodos esclarecidos, racionales u objetivos con las motivaciones políticas y la búsqueda de capital simbólico de aquellos que analizan críticamente. Esta dinámica se hace evidente en *The Holocaust in American Life*, de Peter Novick; *Telling the Truth about History*, de Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob; *In Defense of History*, de Richard Evans, y *Sur la "crise" de l'Histoire*, de Gérard Noiriel.[33] *Telling the Truth about History* presenta al multiculturalismo y el postestructuralismo como fuerzas destructoras de un consenso anterior sobre cómo narrar el pasado de los Estados Unidos; mientras que para Noiriel, son los norteamericanos (es decir, los extranjeros) quienes están destruyendo la unidad auténtica de la escuela Annales de historiografía en Francia, a pesar de que casi siempre son los miembros de esa escuela quienes plantean las preguntas más certeras. En suma, las tendencias recientes justifi-

[33] Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, Nueva York, W. W. Norton, 1994; Richard Evans, *In Defense of History*, Nueva York, W. W. Norton, 1997; Gérard Noiriel, *Sur la "crise" de l'Histoire*, París, Belin, 1996.

can cierto escepticismo sobre la maniobrabilidad de algunos barcos que navegan con la bandera de la historiografía profesional o incluso bajo un estandarte de ascéticamente autonegadora objetividad.

Dado que la memoria es parte importante (y a veces una metonimia) de la experiencia, el problema de la relación entre historia y memoria es una versión abreviada del problema de la relación entre historia y experiencia. Reiteraré el postulado que desarrollo in extenso en el primer capítulo de *History and Memory after Auschwitz*. Historia y memoria no deberían oponerse de manera binaria ni tampoco fundirse o confundirse. Sus relaciones son complejas. Uno de mis argumentos clave es que la historiografía tiene un impacto directo sobre la esfera pública y no es puramente profesional o técnica por naturaleza cuando trata cuestiones de memoria, incluyendo, por supuesto, las cuestiones del olvido, la represión y la evitación.[34] En el mejor de los casos, la historiografía aporta a la esfera pública una memoria críticamente testeada y certera que los distintos grupos que conforman la sociedad pueden internalizar como pasado recordado. En cualquier caso, la memoria como parte de la experiencia de un grupo está ligada con la manera en que ese grupo se relaciona con su pasado en tanto éste influye sobre su presente y su futuro. Desde una perspectiva individualista neoadánica –si no anárquica o acotadamente presentista, es decir, pragmática–, podemos negarle a la memoria compartida su estatus de modo de experiencia con relación al pasado. Me parece que esta negación, con sus premisas, es mucho más cuestionable que aquello que critica. También quiero señalar que ciertas clases de experiencia, incluyendo la memoria colec-

[34] *Vichy France: Old Guard and New Order, 1940-1944*, de Robert Paxton (publicado en inglés en 1972 y en traducción francesa en 1973 como *La France de Vichy, 1940-1944*), podría considerarse un libro paradigmático –curiosamente escrito por un no nativo– que puso la investigación histórica profesional en contacto vital con el problema de la memoria, la amnesia y la autocomprensión nacional. Véase el análisis de su rol en Francia en Henry Rousso, *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944*, trad. de Arthur Goldhammer, Cambridge, Harvard University Press, 1991, pp. 252-256 especialmente.

tiva o diferencialmente compartida, nos permiten hablar con ciertas voces y pueden darnos acceso prima facie al conocimiento y la comprensión, incluyendo su rol en la academia –algo que abarca y supera la cognición acotada en términos de los hechos, las fechas y su análisis–. Pero este acceso prima facie debe ser descifrado y argumentado en un contexto discursivo más amplio.[35]

Hipérbole. Zammito no es el único historiador profesional que sospecha de la hipérbole. No obstante, cuando ataca la hipérbole se torna transferencialmente hiperbólico: sus ataques contra la hipérbole son a veces hiperbólicamente incompetentes. Concuerdo con él en que la hipérbole no testeada es de dudoso valor, especialmente si marcha unida a una lógica de "todo o nada" que elimina o considera superficiales los procesos transicionales o mediadores, aunque no pretendan el cierre o resolución ni la más elevada unidad "dialéctica". No obstante, la hipérbole (incluso la opacidad, o por lo menos un estilo difícil que no sea simplemente oscurantista) es necesaria en ciertos contextos. Y es importante saber si la hipérbole (o dificultad) está presente, cómo funciona y hasta dónde se relaciona discursivamente en una narrativa dada de fuerzas o voces contravalentes. La hipérbole desempeña un rol provocador, agonístico y fructífero al enfatizar aquello a lo que, a nuestro entender, no se le ha otorgado suficiente peso en el continuo intento de articular posibilidades dentro de una disciplina, la academia o la cultura en general. En este sentido creo justificado, llegado cierto punto de la historia o de la historiografía, destacar el rol de la retórica y la performatividad allí donde hayan sido ignoradas o subestimadas, siempre y cuando no las utilicemos para eliminar o denigrar la importancia de los reclamos de verdad y de la investigación, ni tampoco como único fundamento generador, constructivista o autorreferencial del

[35] Éste es un punto básico que Linda Martin Alcoff, compartiendo la perspectiva de Satya Mohanty, desarrolla a fondo en "Who's afraid of identity politics?", *Reclaiming Identity, op. cit.*

lenguaje y de cierta concepción del pasado. Más aún, si bien la reciente historia crítica abusó de la hipérbole (como de cierta clase de opacidad o involución estilística), no puede decirse lo mismo de la historiografía. (El estilo llano, antihiperbólico de *Telling the Truth about History* y el ritmo periodístico y el sesgo sinóptico de *In Defense of History* son prueba fehaciente de ello.) Los criterios y las opiniones generales sobre el estado de una disciplina o un área siempre son discutibles, pero sería difícil argumentar que el rol de la retórica o la performatividad en la historiografía fue reconocido o incluso debatido por los historiadores modernos, sobre todo antes de mediados de los años ochenta.[36]

No creo que los argumentos o las formas de la hipérbole que estaban justificados quince y hasta diez años atrás sigan siendo necesarios, y es probable que requieran mayor especificidad y contrargumentación a raíz de los progresos de la historiografía y otras áreas relacionadas con ésta. En este ensayo, por ejemplo, he tendido a destacar el rol del afecto y la empatía (en todos los demás he destacado el de los reclamos de verdad) en la historiografía y no el rol

[36] Cabe mencionar aquí una experiencia personal. En 1983 envié al Comité de Programación de la American Historical Association la propuesta de un panel sobre "La retórica y la escritura de la historia" a realizarse durante la convención anual. La propuesta fue rechazada. Uno de los miembros del comité, que estaba interesado en la propuesta, me escribió una carta donde decía: "Tengo particular interés en hablar con usted después de haber leído su reciente carta a la AHR y su propuesta al comité de programación de la AHA. Defendí su propuesta a capa y espada, pero los otros miembros del Comité no comprendieron por qué usted quería hacer lo que quería hacer debido a que no pudieron entender (o quizás se negaron a entender) su propuesta. En cualquier caso, a mí me pareció sumamente importante y lo dije, sin resultado alguno. (Incluso ofrecí presentarla, comentarla o leer un artículo al respecto si eso ayudaba en algo, pero mi influencia es escasa)". Este historiador bien podría haber tenido alguna influencia, dado que era una figura renombrada y con muchos trabajos publicados en una importante institución dedicada a la investigación y pertrechada con todos los *signes extérieurs* de la legitimidad profesional. Que el Comité de Programación no considerara aceptable su defensa de mi propuesta es una indicación cabal del estado de la disciplina en aquella época.

de la retórica o el de la performatividad, que por cierto son importantes y tienen complejas conexiones con el afecto, la empatía y los reclamos de verdad. En cualquier caso, debemos historizar nuestro enfoque de la hipérbole y estar atentos a los diversos usos de –o resistencias a– la hipérbole en la obra de un individuo, un grupo o una profesión en el transcurso del tiempo. En suma, diría que una de las funciones significativas de la hipérbole es testimoniar –como síntoma y en parte como respuesta constructiva– el hecho de que somos afectados por, o al menos reconocemos la importancia de, el trauma (o, en líneas más generales, el exceso) y que respondemos empáticamente a él. También cabe señalar que la hipérbole no es simplemente hiperbólica. Y que podemos defender la hipérbole y no obstante contrarrestar sus excesos mediante apelaciones específicas y contextualizadas a los límites normativos. En cualquier caso, una lectura hiperbólica, excesivamente generalizada o categórica de la hipérbole probablemente no tendrá en cuenta su posible valor ni podrá distinguir entre sus usos ni ser sensible a aquellas maneras en que la hipérbole no es impune ni incompetente.

Antes postulé que la afirmación utópica siempre va imaginariamente más allá de la experiencia dada, y que por lo tanto tiende a ser hiperbólica. El realismo uniforme, la razonabilidad o el estilo discursivo que reniega de la hipérbole pueden ser engañosamente tranquilizadores. La prueba de la realidad es imprescindible para que el utopismo no se transforme en mera expresión de deseos, pero cierto realismo sistemático y razonable puede ser en sí mismo una forma de utopismo no imaginativo que obstaculice otras posibilidades, incluyendo cualquier percepción desconcertante que agite el pensamiento y abra opciones más allá de la experiencia existente y lo que se considera razonable. Como dije antes, convendría trasladar la defensa del realismo a la tensa relación del proceso de prueba de la realidad con la imaginación y la hipérbole. También podríamos analizar el casi siempre perturbador rol del realismo traumático que intenta llegar a un acuerdo con acontecimientos extremos, acontecimientos que piden una respuesta que implique hipérbole y la articulación de

la perturbación empática con intentos más abarcativos de elaboración de los problemas.[37]

Objetividad. Un tema importante aquí es la posibilidad y los límites de la objetivación y la relación de la objetivación con otros modos de significación, sobre todo con las variaciones estilísticas disparadas por el intento de analizar acontecimientos traumáticos límite. La objetivación es un proceso a través del cual el otro es posicionado como objeto de descripción, análisis, comentario, crítica y experimento. Nos distancia de la experiencia del otro, sobre todo en términos de comprensión empática o compasiva, y restringe nuestra propia experiencia de producción de conocimiento al proceso de objetivación mismo; de allí la supuesta indiferencia y el distanciamiento a veces irónico o crítico. Lo que antes denominé objetivismo lleva este proceso al extremo y lo convierte en fundamento único de todo conocimiento válido, particularmente dentro de ciertos contextos disciplinarios. También excluye otros modos de significación contravalentes. Y cabe señalar que la orientación pospositivista continúa siendo neopositivista si se autoconfina a la objetivación y no contempla los otros modos de significación que pueden complementar, testear y estar íntimamente ligados a la objetivación, y al mismo tiempo poner en el tapete la oposición binaria entre objetividad y subjetividad (o lo externo y lo interno).

La objetivación está conectada con ciertas formas de predicamento que por lo general expresan –o se reconoce que expresan– conocimiento respecto del otro. El procesamiento de la información es a menudo un procedimiento objetivador. Con respecto a los acontecimientos y las experiencias extremos o traumatizantes, la objetivación no sólo produce conocimiento sino que funciona como escudo protector para el investigador, necesario para defenderse de ciertos tipos de orientación posiblemente desorientadores. Pero en su forma

[37] Véase Michael Rothberg, *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

más rotunda puede impedir la empatía y la respuesta afectiva en general, y, por lo tanto, poner al investigador en la insostenible o al menos cuestionable posición de testigo o de sujeto sabelotodo (el "sujeto-supuestamente-conocedor" analizado y criticado por Lacan). La objetivación rotunda u objetivismo puede volvernos insensibles al vínculo transferencial del investigador con su objeto de investigación, incluyendo la tendencia (reactualizada en el objetivismo) a repetir procesos operativos en –o proyectados sobre– ese objeto.

Todos tenemos cierta tendencia a proyectar o identificarnos (positiva, negativa o ambivalentemente) y también el impulso de reprimir o negar cualquier manera de involucrarse con el otro. En un sentido deseable, la objetividad sería el proceso de contrarrestar las tendencias identificatorias y otras tendencias fantasmáticas sin negarlas ni creernos capaces de trascenderlas por completo. La objetivación limitada pero significante debe relacionarse con otras posibilidades discursivas y significantes que dependan de la naturaleza del objeto de estudio y de la negociación de las propias posiciones subordinadas. La objetivación se relaciona con la prueba de la realidad en tanto no elimina el afecto o el compromiso en el intento de comprender al otro pero contrarresta la identificación no mediada y los modos de inversión fantasmática, incluyendo la sensación de ser atormentado o poseído por el otro (acaso inevitable para las víctimas del trauma y para aquellos empáticamente perturbados por su experiencia). Además, la distancia requerida por el análisis crítico se vuelve engañosa si no es testeada y desafiada por el intento empático de comprender a otros y comprender sus contextos de comportamiento. La relación entre análisis crítico y respuesta empática o compasiva, y su articulación con formas más amplias de explicación sociopolítica e histórica, plantea complejas cuestiones de uso del lenguaje, la voz y la posición subordinada que varían con las perspectivas disciplinarias pero no son determinadas por éstas. En cualquier caso, las cuestiones de voz, posición subordinada, afecto y respuesta empática complican, sin contradecirlos, los reclamos de realismo y objetividad y requieren un compromiso sostenido con un conjunto de problemas

a menudo ausente en el tratamiento epistemológicamente restringido de los temas.[38] También sitúan el rol de la experiencia en el conocimiento del yo y del otro, y de ese modo contribuyen a estimar su importancia y sus límites. Prestar atención a estos temas puede ser el próximo paso hacia una perspectiva pospositivista que implique, crítica y fructíferamente, iniciativas postestructurales.

[38] Mi libro *Escribir la historia, escribir el trauma*, en particular en los capítulos 1 y 6, propone un primer intento de estudiar los temas presentados en esta sección.

II. HISTORIA, PSICOANÁLISIS, TEORÍA CRÍTICA

La experiencia normativa para el psicoanalista profesional es el entrenamiento en análisis, que tiene ciertas características de rito de pasaje. Para la mayoría de los historiadores, la "experiencia normativa cum rito de pasaje" es el trabajo de archivo, incluyendo los peligros de la "fiebre de archivo". Para el crítico literario y el filósofo, es probablemente una combinación de lectura y reflexión teórica. Para el antropólogo, ha sido la experiencia de campo, aunque la desaparición o destrucción del "campo" debido al avance del capitalismo global ha impulsado a unos pocos antropólogos recientes en una nueva dirección textual y teórica. Esta orientación es compartida por los historiadores intelectuales y culturales, a quienes los historiadores con fiebre de archivo consideran por esa razón marginales de la profesión, a menos que los historiadores intelectuales y culturales ofrezcan versiones primordialmente contextuales del génesis, el funcionamiento o la recepción del pensamiento y/o el sentido.[1] Cabe preguntarse si los académicos de diversas áreas interesados en el psicoanálisis deberían realizar entrenamiento en análisis o tener experiencia clínica. Obviamente no es un requisito normativo, y su deseabilidad es materia de discusión.

[1] Opino que la contextualización es una condición necesaria pero no suficiente de la comprensión histórica, particularmente en la historia intelectual y cultural, donde también son pertinentes los temas dialógicos y críticos de lectura y respuesta. Véanse mis libros *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, cap. 1, y *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, cap. 1 [trad. esp.: *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

Biblioteca Sapiens Historicus

Mi interés en el psicoanálisis es específico y limitado, y, a diferencia de ciertos miembros de la mafia posmoderna cuya *Alltagsgeschichte* (vida cotidiana) es narrada en una famosa serie de televisión, no he tenido experiencia ni entrenamiento psicoanalítico ni nada por el estilo. Más aún, distinguiría el enfoque que exploro de las formas estándar de psicohistoria que aplican teorías o conceptos psicoanalíticos a individuos o grupos del pasado, por ejemplo, analizando el complejo de Edipo de Max Weber o las fantasías agresivas del *Freikorps* o la juventud nazi.[2] Tampoco pretendo brindar lecturas psicoanalíticas de los acontecimientos históricos o los artefactos culturales orientadas hacia la teoría y malamente informadas por los procedimientos, las preocupaciones y la investigación sustantiva de los historiadores profesionales. Mi interés "metahistórico" es propiciar un intercambio mutuamente informativo y provocador entre psicoanálisis e historiografía como proceso de interrogación o pesquisa, en particular un intercambio que torne a la historia más autorreflexiva y autocrítica en el enfoque de los problemas.[3]

Es un error creer que los conceptos psicoanalíticos se aplican primordialmente y sobre todo a individuos pero jamás –o sólo por analogía– a las colectividades. Esta creencia testimonia el poder de las ideologías individualistas, a menudo existencialmente acompañadas por una extrema dependencia de los otros, sobre todo en épocas de

[2] Para un enfoque de la psicohistoria que invita a pensar, véase Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, 2 vols. (1978), trad. de Erica Carter y Chris Turner en colaboración con Stephen Conway, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, 1989. Los postulados teóricos y políticos de Theweleit presentan numerosos aspectos discutibles, en particular la idea de que podemos combatir viablemente la rigidez fascista y las fantasías paranoicas a través de la confianza acrítica en una concepción utópica y deleuziana del deseo anárquico, en constante fluir e indiscriminado.

[3] La idea de metahistoria que invoco, con énfasis en la relación dialógica y mutuamente cuestionadora entre teoría y práctica histórica, se diferencia de la perspectiva más formalista y constructivista de Hayden White en *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973 [trad. esp.: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*,, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

crisis. Los conceptos básicos del psicoanálisis son pertinentes –y conflictivos– tanto para los individuos como para las colectividades. (Esta afirmación se aplica a los conceptos que analizaré más adelante: transferencia, trauma, reactuación y elaboración). En otras palabras, socavan la oposición estándar entre individuo y colectividad, contribuyen a repensarla, y se aplican en grado variable de maneras individuales o colectivas que dependen de los contextos y las situaciones.[4] Es una idea epistemológica de los conceptos psicoanalíticos básicos. No está respaldada por la creencia en una "herencia arcaica" biológicamente transmitida, ni tampoco por la idea de que la ontogénesis es una recapitulación de la filogénesis. Tampoco se basa en la simple y casi siempre inestable analogía entre individuo y sociedad.

La historiografía se puede entender, de manera similar a la "cura parlante" de Freud y en particular respecto al intento de elaborar problemas, como un intercambio o un complejo diálogo con el pasado y con quienes lo investigan.[5] Uno de los conceptos clave para el funcionamiento de este intercambio es la. *transferencia*. Yo doy un uso revisionista a este concepto, fácil de malinterpretar si se construye en términos freudianos más o menos ortodoxos. Sin olvidar la importancia de las relaciones interpersonales o intergrupales (por ejemplo, entre maestros y alumnos), cuando digo "transferencia" aludo primordialmente a la implicación con el otro o con el objeto de estu-

[4] Mi ensayo "Paul de Man as object of transference" en *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma,* Ithaca, Cornell University Press, 1994, cap. 4., es un intento limitado de analizar en términos psicoanalíticos las mutuamente fortalecedoras y más o menos colectivas respuestas de ciertos académicos al descubrimiento de los artículos periodísticos de guerra de Paul de Man.

[5] A diferencia de Freud, no me baso en los conceptos de normalidad y patología; más bien objeto la manera en que encriptan supuestos normativos no argumentativos que típicamente fusionan normatividad con normalización (o toman como normativo lo estadísticamente dominante, por ejemplo, la heterosexualidad o la familia). En cambio, insisto en la necesidad de volver explícitos y someter a crítica los conceptos y orientaciones normativos. Cualquier análogo de la terapia compartirá esta insistencia y estará primariamente dirigido a formas colectivamente pertinentes de elaboración de los conflictos.

dio, a la tendencia a repetir en el propio discurso o práctica tendencias activas en –o proyectadas sobre– el otro o el objeto. Por ejemplo, podemos tener una respuesta ritualista fóbica al ritual, reproducir el mecanismo del chivo expiatorio, repetir la terminología nazi al analizar el nazismo o expresar fanatismo en una crítica de la religión. Este aspecto de la transferencia está menos desarrollado en la literatura que en el vínculo interpersonal, a menudo considerado en términos edípicos y centrado principalmente en la relación entre psicoanalista y psicoanalizado.

Los procesos transferenciales son más pronunciados y difíciles de manejar en los temas más traumáticos, con mayor carga afectiva o "catécticos", como el Holocausto, la esclavitud o, hasta hace poco en Francia, la Revolución Francesa (más recientemente Vichy o la guerra de Argelia). Creo que la transferencia clínica centrada en el Edipo se comprende mejor como subcaso de una tendencia, mucho más amplia, a repetir. Si bien las relaciones edípicas tienen una importancia obvia en una sociedad donde el núcleo familiar sigue siendo importante, la transferencia va más allá de ellas. Por cierto, confinarla a esa escena (o al contexto analítico que relaciona al psicoanalista con el psicoanalizado) equivale a una domesticación o desterritorialización que puede distraernos de nuestra participación en problemas, instituciones y relaciones sociales más abarcativos –que exceden pero por supuesto no excluyen a la familia, e incluso contribuyen a darle forma–.

Sin embargo, podría decirse que, dado que no es aplicable a la psicosis, el espectro de aplicabilidad del concepto de transferencia es limitado. Si concordáramos con esta visión freudiana podríamos concluir, con un dejo de ironía, que la transferencia no es aplicable a los objetos de investigación psicóticos ni tampoco a los historiadores psicóticos que investigan. Tiendo a no utilizar conceptos patologizantes que casi siempre encriptan juicios normativos; por el contrario, insisto en el rol de las normas (en la comprensión histórica y en todas partes) y en el intento de volverlas explícitas y, por lo tanto, abiertas a la inspección crítica, el análisis y el debate. Sin embargo,

los posibles límites de la transferencia se pueden reformular en un lenguaje no patologizante que plantee si hay –o puede haber– aspectos del otro que por su opacidad sean en primera instancia inaccesibles a la transferencia o la empatía (por ejemplo, en los casos polarizados y extremos del *Muselmann*, o víctima abyecta reducida a la categoría de muerto viviente, y el victimario, que establece las condiciones que conducen al surgimiento del *Muselmann* en los campos de concentración y de exterminio). La posibilidad de bloqueo de la transferencia en casos y experiencias límite puede inducir una sospechosa identificación proyectiva, como el enfoque del *Muselmann* por Giorgio Agamben o el de los victimarios (vistos fantasmáticamente a través de los ojos de las víctimas) por Daniel Jonah Goldhagen.[6] Esta posibilidad también puede ser oscurecida o encubiertamente generalizada como en la tendencia neopositivista –y a veces estructuralista y formalista– a negar o desechar a rajatabla la idea misma de transferencia y apoyarse, en cambio, en una metodología objetivadora unilateral a menudo identificada de manera simplista con la racionalidad crítica secular. Esta negación ocluye oportunamente ciertos conflictos personales y profesionales, entre otros, la pregunta autorreflexiva sobre el vínculo de los procedimientos de investigación con las prácticas de formación identitaria, como la identidad del historiador profesional o la del analista objetivista estructuralista.

Ciertas formas de objetivismo son necesarias para el intento, por demás válido, de la investigación de reconstruir el pasado. El intercambio dialógico, que requiere reflexión autocrítica, y la reconstrucción del pasado o del objeto, que requiere investigación y

[6] Véanse Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trad. de Daniel Heller-Roazen, Nueva York, Zone Books, 1999 [trad. esp.: *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2005, edición corregida]; y Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1996 [trad. esp.: *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, trad. de Jordi Fibla, Madrid, Taurus, 1997]. Analizo el libro de Goldhagen en el capítulo 4 de mi libro *Escribir la historia, escribir el trauma*.

procedimientos convencionales de historiografía profesional, son aspectos complementarios y en ocasiones tensamente relacionados de la comprensión histórica. En casos de tópicos densos cargados de valor y extremadamente difíciles o de acontecimientos límite sumamente desconcertantes, el objetivismo protege al investigador, sobre todo de la pulsión de llevar la transferencia al extremo de la identificación con su objeto de estudio y a revivir compulsivamente lo que otros han experimentado. También puede haber cierta tendencia a identificarse con la víctima y padecer traumatización secundaria o de víctima sustituta, o incluso a identificarse (quizás inconscientemente) con el victimario y exacerbar la propia tendencia a victimizar a otros. También es posible identificarse con figuras más complejas y ambiguas situadas en la zona gris de Primo Levi y llegar al extremo de proyectar su desastrosa condición en un paradojismo abruptamente generalizado, una zona de indiferencia o una sensibilidad de doble direccionalidad (como hace Giorgio Agamben). A mi entender, no habría que dejarse llevar por estas tendencias. Pero la resistencia necesaria y la generación de contrafuerzas tampoco deberían conducir al extremo opuesto de la objetivación vacía de afecto, compromiso personal y respuesta empática.

La respuesta empática o compasiva se distingue de la identificación incorporativa o proyectiva e implica un modo de identificación heteropático que reconoce la diferencia entre el yo y el otro. Como quiera que la imaginemos, la empatía –en el sentido que doy al término– nos hace salir de nosotros mismos e ir hacia el otro sin eliminar ni asimilar su diferencia o su alteridad. En este sentido es "extática", y no una proyección de nuestra experiencia del otro. Tampoco deberíamos fundir o confundir empatía con incorporación del otro al propio yo (narcisista), ni comprenderla instrumentalmente como un medio de descubrir nuestra "verdadera" identidad. Por el contrario, la empatía nos induce a reconocer nuestra propia alteridad interna o diferencia de nosotros mismos: nuestras propias opacidades y brechas que impiden la identidad plena o el completo autoconocimiento y propician la disposición a atemperar, calificar y en ciertos

casos suspender la actitud de juzgar al otro. En este sentido, la empatía es posibilitada por la alteridad interna (o el inconsciente) y se fundamenta en nuestra capacidad de abrirnos al otro, que es constitutivo para la formación de nuestro yo. La empatía no es un paspartú sino un afecto crucial para una posible relación ética con el otro y, en consecuencia, para nuestra propia responsabilidad o capacidad de responder. La idea de conciencia como llamado del otro en uno mismo (recapturada por el concepto de superyó y su relación con la voz "catéctica" y las admoniciones paternas) testimonia la relación constitutiva con el otro. Lo mismo puede decirse de la necesidad de que haya un testigo para que el testimonio o el acto de ser testigo sea eficaz o incluso posible. Esta necesidad contribuye a convalidar la noción de testigo secundario: testigo del testigo, testigo que no habla por el testigo pero tampoco se identifica con la víctima transformándose en víctima sustituta. En un sentido más amplio, la empatía es una dimensión significativa del afecto o sentimiento ético a menudo ignorado por las concepciones excesivamente abstractas, objetivistas, legalistas o sujetas a las reglas de la ética (sobre todo las de la tradición kantiana). También debería estar relacionada con una idea de la respuesta afectiva y ética que no la sustituya por acción sociopolítica sino que, en cambio, la articule con ésta de manera viable.

La objetivación extrema tiene sus cuarteles generales en el neopositivismo y el formalismo, escuelas que pueden oponerse en otros niveles; por ejemplo, en la batalla entre los historiadores neopositivistas y alguien como Hayden White, quien propugna un constructivismo relativista radical pero objetivista, en el que todas las estructuras se consideran proyecciones ficticias de la mente histórica, y el objeto o el pasado es reducido a materia bruta que no opone resistencia alguna a la imaginación constructivista o formadora –pero aparentemente desafectada, una mera procesadora de información– del historiador. El neopositivismo y el formalismo comparten cierta distancia irónica que enmascara o niega la inversión del historiador en su objeto de estudio, y un esceptismo maldireccionado sobre todo respecto al uso de conceptos como transferencia y trauma, al menos en cuanto

aluden a las dimensiones inconscientes y afectivas de la experiencia –escepticismo que puede hacer que un valioso cuestionamiento crítico se deslice indiscriminadamente hacia la queja desatinada–.

Al mismo tiempo deberíamos reconocer que la transferencia está vinculada a cierto exceso en las relaciones entre el yo y el otro, exceso que requiere comprensión y representación y que, sin embargo, no está del todo abierto al análisis y el conocimiento. En este sentido no podemos decir exactamente a qué nos referimos con la palabra transferencia, si por "exactamente" aludimos a una definición o un conjunto de criterios que aporten procedimientos metodológicos a prueba de balas, conocimiento adecuado y pleno dominio y percepción de los conflictos. Esta definición de transferencia eliminaría el problema de la transferencia. Y sólo podríamos ser tan precisos y abarcativos como lo permitieran los problemas. Y requeriríamos una mayor reflexión y autorreflexión por parte de los implicados: reflexión capaz de revisar, suplementar o rebatir nuestras formulaciones e incluso de inducirnos a cambiar de opinión. Este exceso transferencial por fuerza provoca angustia y, llevado al extremo, presenta problemas de traumatización e intentos más o menos cuestionables de transfigurarlo en una revelación sublime o apocalíptica. Pero la angustia es valiosa porque estimula el autocuestionamiento e impide que la identidad disciplinal llegue a un cierre o una resolución ilusorios. También puede llevarnos a preguntar cómo ciertos problemas exceden o atraviesan las disciplinas existentes y si requieren una reformulación o transformación de las disciplinas y, habiendo llegado al límite, un modo de pensamiento crosdisciplinario o incluso transdisciplinario.

La relación entre exceso y límites normativos es, creo, un problema crucial (sino "el" problema por excelencia) de la ética (incluyendo la ética profesional). Y nuestra manera de limitar o controlar la transferencia mediante límites normativos es sumamente importante. De allí que el psicoanálisis, en su vertiente clínica, incluya el requisito normativo de que durante la relación profesional no haya relación sexual entre psicoanalista y psicoanalizado, y que una de las acusaciones más graves que se le puede hacer a un psicoanalista es

haber abusado de la transferencia y del poder que ésta otorga sobre alguien que se encuentra en una posición vulnerable. La transferencia –o alguno de sus sucedáneos– funciona también en la relación maestro/discípulo y contribuye a plantear el tema de una ética de las relaciones sexuales entre docentes y alumnos. Y hay un sentido en que la ética transferencial contribuye a las remodelaciones o usos apropiativos y radicalmente constructivistas del pasado, y que podría considerarse un abuso del poder interpretativo o un extremo desempoderamiento del objeto de estudio; en última instancia, una negativa a escuchar al otro y posiblemente aprender de él, por más que nuestra comprensión de los textos y fenómenos pasados sea transformada por reconocimientos tardíos o postergados. Sería ilusorio creer que podemos –o que deberíamos tratar de– eliminar todas las dinámicas transferenciales en la relación con otros, y las interpretaciones o lecturas que abren nuevas perspectivas tienen por fuerza una dimensión activa, participativa y performativa. No obstante, podemos pedir cautela y sentido de la responsabilidad respecto de la transferencia, e insistir en el rol de los procesos normativos que implican límites que hasta cierto punto controlan, sin jamás dominar del todo, su funcionamiento y sus efectos.

El equivalente del acuerdo responsable con la transferencia en relación al objeto de estudio sería la propensión heurística y la obligación de estar atentos a la manera en que el objeto puede responder y oponer resistencia a las interpretaciones o modulaciones que nos gustaría darle. Un equivalente menos metafórico de este proceso es la voluntad de considerar los diferentes, y a veces notablemente divergentes, enfoques de otros respecto de un conjunto de problemas, ya se trate de otros investigadores en el mismo campo o en campos diferentes. (No hay por qué reducir los enfoques del pasado a objetos de interés anticuario como suelen hacerlo la historiografía profesional y los seminarios de metodología.) Esta atención y buena disposición son elementos de la relación dialógica con el objeto o el otro, que pretende evitar las lecturas o interpretaciones abusivas. Una señal de excesiva profesionalización de la disciplina es la falta de

interés en tomar seriamente –e intentar llegar a un acuerdo con– las opiniones de analistas o críticos que no pertenecen al propio coto de caza, y esta tendencia afecta tanto a los académicos epistemológicamente conservadores como a quienes se creen radicales o vanguardistas. Incluso debería haber límites y resistencias éticos internalizados contra la capacidad de cualquier metodología o técnica de lectura fuerte de reprocesar el objeto de estudio en sus propios términos; vale decir, de convertirse en una herramienta para todo propósito o una Cuisinart intelectual. Estos límites y resistencias tienen un valor político o eticopolítico obvio, sobre todo respecto de problemas colectivos de alta densidad. El neopositivismo intenta eliminar explícitamente –pero puede limitarse a ocultar– la dimensión contestataria de la comprensión, mientras que el formalismo o el constructivismo radicales tienden a ser "contestatarios" al punto de ignorar, avasallar o no escuchar atentamente al otro: sin reconocer límites y resistencias, e incluso racionalizando el desprecio hacia éstos mediante la legitimación de dinámicas performativas apropiativas o signadas por la voluntad de poder. Estas últimas sólo sirven para resaltar las estrategias de despliegue y los usos y funciones presentistas, por ejemplo, aquellos relacionados con intereses políticos o estéticos contemporáneos.[7] Llevado al extremo, el pasado queda reducido a materia bruta o pulverizado en una suerte de rompecabezas de partículas o Chicken McNugget sometido a nuestro poder y a los deseos e ideologías contemporáneos.

Las lecturas o interpretaciones que se proclaman relevantes para la comprensión histórica deberían reconocer las resistencias planteadas por el objeto de estudio –lo que podríamos denominar su respuesta heurística– y no llevar la performatividad al extremo de las

[7] Encontramos esta tendencia en Hayden White, "The politics of historical interpretation: Discipline and de-sublimation", en *Critical Inquiry*, 9 (1982), republicado como el capítulo 3 de *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987 [trad. esp.: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992]. También la encontramos en Bill Readings, *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

variaciones "libres" que toman textos o fenómenos del pasado como pretexto para sus propios desbarajustes o remodelaciones. Pero el sentido normativo de los límites legítimos no determina por sí sólo el estatus de las estilizaciones, reorientaciones, reescrituras y hasta *riffs* (improvisaciones) que consideran explícitamente al texto como un otro durante una interacción o intervención. Este enfoque, común a Derrida o Barthes, puede ofrecer nuevas percepciones del objeto o agregar algo interesante a su reescritura o remodulación. No obstante, nuestra respuesta a las reescrituras o remodulaciones activas supone temas éticos, estéticos y políticos que difieren según la situación o la disciplina. Por ejemplo, hay una gran diferencia entre reescribir a Hegel para acentuar aspectos olvidados de su pensamiento y reescribir los artículos periodísticos ideológicamente saturados y tempranamente antisemitas de Paul de Man para mostrar que son *realmente* autodeconstructivos e incluso cercanos a la resistencia. Cuando la reorientación o reescritura no está explícitamente enmarcada sino que es actualizada como lectura propia de un texto dado, se plantea otro problema. De allí la pregunta, nada fácil de responder, por los requerimientos necesarios para elaborar una relación transferencial de manera crítica y autocrítica en vez de simplemente representarla o actualizarla. En última instancia, esta pregunta debería producir cierto titubeo autocrítico con respecto a nuestra manera de leer los textos o analizar los problemas, y volvernos sensibles a la problemática de confundir o fundir performatividad con lareactuación de una respuesta libre indirecta no mediada "escrituraria" ni "creativamente", incluyendo una que coincida con el fluir del deseo.

La relación transferencial ayuda a comprender el carácter contagioso del trauma: su manera de propagarse incluso al entrevistador o el comentarista. Pero la "contagiosidad" es en este caso un concepto "medicalizado" y, como tal, dudoso. Su mecanismo responde a un proceso de identificación proyectiva y/o incorporativa (o quizás a la confusión de ambas). De allí que la identificación sea crucial para las relaciones transferenciales en general, y especialmente para las víctimas de trauma acentuado y, de muy diversas maneras, para sus

allegados. Incluso es posible revivir o volver a experimentar síntomas postraumáticos de acontecimientos (como el Holocausto o la esclavitud) que jamás se han vivido. Esta manera de revivir (o traumatización secundaria) suele darse en los hijos de las víctimas o los victimarios. En estos casos, la transmisión del trauma ocurre por vías principalmente inconscientes, sobre todo cuando ciertos acontecimientos se vuelven secretos (la mayoría de las veces secretos a voces) y no se discuten de manera explícita.[8] Incluso puede ocurrirles a aquellos que en cierto sentido desean ser víctimas o identificarse con ellas: recordemos los casos de Claude Lanzmann como entrevistador y director de *Shoá*, y de Binjamin Wilkomirski como sobreviviente "voluntario" del Holocausto y autor de las falsas memorias *Fragmentos de una infancia en tiempos de guerra*.[9] Y es una posibilidad para quienes mantienen contacto íntimo con víctimas traumatizadas e incluso para los que trabajan de manera directa con textos o películas que dan cuenta de esa experiencia.

Elaborar el trauma secundario suele ser difícil para los allegados de las víctimas. Pero la relación empática del historiador, analista o comentarista con el otro, que provoca cierta perturbación (que denomino empática), no tiene por qué producir identificación, traumatización secundaria o victimismo sustituto. La identificación y el sufrimiento son conmovedores, e incluso pueden considerarse sublimes y más allá de todo juicio ético o político. Por cierto, el no sobreviviente no está en condiciones de criticar la relación identificatoria del sobreviviente con sus allegados o amigos perdidos, quien incluso puede experimentar un "síntoma" postraumático –por ejemplo, una pesadilla recurrente– a manera de recordatorio o don que lo vincula a esos otros perdidos. Pero los sobrevivientes pueden, hasta cierto punto, supe-

[8] Véase Nicolas Abraham y Maria Torok, *The Shell and the Kernel*, vol. 1, ed. y trad. de Nicholas Rand (1987), Chicago, University of Chicago Press, 1994 [trad. esp.: *La corteza y el núcleo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005].

[9] Binjamin Wilkomirski, *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, trad. de Carol Brown Janeway (1995), Nueva York, Schocken Books, 1996 [trad. esp.: *Fragmentos de una infancia en tiempos de guerra*, Buenos Aires, Atlántida, 1997].

rar el estatus de víctima o incluso de testigos del sufrimiento o la abyección participando en la actividad social y política. Y además cabe preguntarse si la identificación con la víctima traumatizada y la asunción de la posición de testigo bastan o corresponden en el caso del no sobreviviente (o el que nació después). Este tipo de identificación –e incluso el rol de testigo, cuando todo lo consume y lo abarca– puede excluir formas de responsabilidad social y actividad política incumbentes a quienes han tenido la buena suerte de no haber vivido acontecimientos extremos y traumatizantes. Por supuesto que todo juicio no calificado es improcedente en un área de sentimiento, pensamiento y comportamiento tan sobrecargada, y dentro de cada uno de nosotros interactúan fuerzas rivales que varían con el correr del tiempo.

Sin embargo, no habría que descartar otras respuestas ni tampoco descalificar las distintas formas de elaborar el pasado como signos de insensibilidad o de un sospechoso ideal de plena salud o identidad yoica. En los traumatizados por la experiencia de acontecimientos extremos –e incluso en quienes responden empáticamente a ellos, a veces hasta el punto de la identificación–, la elaboración puede no trascender jamás la reactuación o el reavivamiento del pasado, y por lo tanto cualquier esquema unilineal de "salud" o "cura" resultaría engañoso. No obstante, la elaboración aporta formas posibles de actividad que relacionan el hecho de ser testigo o dar testimonio con procesos sociopolíticos más amplios orientados a lograr cambios deseables, incluyendo la eliminación de aquellos contextos que conducen a la opresión y la traumatización de grupos de víctimas distintivas y típicamente expiatorias. Más aún, la performatividad puede ser vista en relación a una idea compleja y crítica de la elaboración y en relación necesaria con una dimensión contextualizante y representacional de la comprensión, que involucra la investigación y el pensamiento y la práctica críticos. La idea de performatividad pura del constructivismo extremo y radical apunta a una suerte de creacionismo secular donde los poderes de una divinidad trascendente son transferidos a los seres humanos, engañosamente dotados de capa-

cidades para crear *ex nihilo*, transformar el desempoderamiento o la abyección en sublimidad, y trascender o aniquilar el pasado –a veces de una manera apocalíptica que pide hasta el cansancio el advenimiento de lo absolutamente nuevo o lo radicalmente otro–. Creo que, aunque quizás no pueda trascender jamás la reactuación o la compulsión a la repetición, la elaboración entraña un modo de la performatividad más próximo al respeto por la alteridad del otro (que no tiene por qué ser vista como otredad total) y del pensamiento y la práctica críticos, incluyendo la relación crítica con el yo (o el grupo) y sus deseos y ambiciones.

Idealmente, el reconocimiento de las tendencias transferenciales permitiría resistir la identificación acrítica con el otro y la derivación de la propia identidad de la de otros en maneras que niegan su otredad. Esta clase de identificación ocurre cuando nos transformamos en discípulos miméticos que reprocesan proyectivamente fenómenos o textos según una metodología o una tecnología de lectura. Reconocer la fuerza de la transferencia, y tratar de llegar a un acuerdo con ella, permite apreciar la insistencia de las tendencias identificatorias y las limitaciones de la objetivación que las ignora, ocluye el problema de las posiciones subordinadas del investigador y niega la voz del otro y las preguntas que ésta plantea a nuestro yo y nuestro enfoque. Un tema crucial aquí es cómo y hasta dónde es posible llegar a un acuerdo con la transferencia a través de la reactuación y la elaboración.

Quisiera mencionar un libro de publicación reciente que contribuye a enfocar y analizar temas atinentes a la relación de la historia con el psicoanálisis y la teoría crítica: *Trauma: A Genealogy*, de Ruth Leys.[10] Aunque señalaré algunos de sus rasgos discutibles, creo que este libro es un aporte imprescindible y que debe ser leído por todos aquellos que estudian o simplemente utilizan el concepto de trauma. A diferencia de mi propia perspectiva, Leys no emplea explícitamente los conceptos psicoanalíticos con su propia voz. Se limita a tratarlos como objetos de análisis y no explora las relaciones entre historia y

[10] Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

teoría crítica en general. Cuando busca orientación en la genealogía foucaultiana, afirma que

> como historiadora o genealogista del trauma mi proyecto siempre ha sido revelar e investigar las tensiones inherentes a la estructura mimética-antimimética, sin intentar ni por un momento establecer esas tensiones ni (salvo en líneas muy generales) tomar partido. [...] Por el mismo motivo, la argumentación de mi libro no se basa en una meta-posición para descifrar los intrincados e intrínsecamente dolorosos acertijos de su campo.[11]

Como Foucault, Leys mantiene a raya al psicoanálisis y no articula plenamente las relaciones entre esa disciplina y su propia perspectiva de los problemas. Pero, a diferencia de Foucault (y como muchos otros historiadores), está convencida de que no le incumbe diseñar una perspectiva teórica ni tampoco analizar los problemas de un modo que permita una mejor articulación de sus supuestos y posibilidades. (Más allá de que denominemos a esto meta-posición o cualquier otra cosa, no tenemos por qué verlo como una dudosa forma de "tomar partido".)

La ausencia de una interrogación explícita sobre las consecuencias e implicaciones del psicoanálisis en el propio proyecto conlleva el riesgo de una reactuación relativamente no-autoconsciente de las relaciones transferenciales. En el caso de Leys, la reactuación utiliza las dimensiones sintomáticas del trauma, y de ciertas teorías del trauma, como componentes no mediados de su propio marco analítico: a saber, las categorías de lo mimético y lo antimimético. Quizás sea comprensible que, dadas sus metas, el libro de Leys elimine también las más enmarañadas y no obstante autocuestionadoras dimensiones teóricas o filosóficas de Foucault para adaptarlo a una historia de conceptos y constelaciones disciplinarias o subdisciplinarias.[12] En líneas generales,

[11] Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy, op. cit.*, pp. 306 y 307.

[12] Para quienes deseen ahondar en este problema con mayor referencia a *Historia de la locura*, de Foucault, recomiendo la lectura del capítulo 3 de mi libro *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies.*

basa su impactante lectura e investigación en supuestos teóricos o analíticos que quizás no hayan sido debidamente sometidos a escrutinio crítico. Y, al menos desde cierta perspectiva, omite gravemente la exploración sostenida del concepto de elaboración y las implicaciones que éste podría tener para aquella historiografía que mantiene una relación dialógica explícita con el psicoanálisis y la teoría crítica.

Leys advierte que las teorías del trauma desplazan o repiten, con variaciones más o menos significativas y distintivas, las características de su objeto: el trauma mismo. Pero no explora su propia e inevitable participación en ese proceso ni tampoco sus maneras de responder a él. Al no explorar de manera explícita y crítica la implicación transferencial con el objeto de estudio junto con la necesidad de elaborar esa implicación, Leys extrae una conclusión aparentemente fatalista de su investigación: "Los debates actuales sobre el trauma están condenados a terminar en una *impasse* por la sencilla razón de que son el resultado inevitable de la oscilación mimética-antimimética que ha delimitado el campo de estudio del trauma en este siglo".[13] Compartiendo la más o menos autoconsciente tendencia a relegar el propio enfoque a una forma de desempoderamiento iluminado, Leys –desde una posición aparentemente ventajosa y segura en los estudios de las ciencias– confina los estudios del trauma (y al trauma mismo) a la reactuación sintomática y excluye todo intento de elaborar los conflictos de alguna manera no condenada a la repetición compulsiva ni a la oscilación "inevitable". Este gesto restringe su capacidad de revelar aspectos de la historia que narra y del pensamiento de las figuras que analiza que podrían contribuir a ese intento, incluyendo el concepto mismo de elaboración. Además, aunque parece deconstruir y hasta destronar el concepto de trauma a un grado tal que parecería poner en peligro cualquier uso viable de aquél, no obstante afirma la importancia del trauma como experiencia para aquellos que lo padecen y rechaza la extensión del concepto en maneras a su entender equívocas o frau-

[13] Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy, op. cit.*, p. 305.

dulentas. Incluso comienza el libro con un efecto de *shock* típicamente foucaultiano: el fuerte contraste entre los niños raptados y abusados en Uganda, de quienes puede decirse que están o han estado realmente traumatizados, y Paula Jones diciéndose víctima de DEPT (desorden de estrés postraumático) y exigiendo compensación económica por el supuesto acoso sexual de Bill Clinton.

¿Qué es esa polaridad mimética/antimimética que estructura la historia relatada y aporta el marco analítico en la narrativa de Leys? La mímesis es la identificación con el otro en el nivel de la identidad y la absorción total de la experiencia traumática. La identificación es aquí el mecanismo propio del trauma, y la víctima puede estar engañada acerca de los acontecimientos, pero no cumple la categoría de mentiroso consciente para la teoría mimética. O bien, si hay mentira o "fabulación", es constitutiva de la experiencia traumática. Las teorías antimiméticas presentan el trauma como algo que le sobreviene a un sujeto consciente, pasivo pero soberano, que es víctima de un acontecimiento puramente externo como un accidente de tren pero que también puede simular teatralmente o incluso fingir el trauma.

A continuación incluyo una cita de la propia Leys acerca de la teoría mimética:

> La primera teoría, o teoría *mimética*, sostiene que el trauma, o la experiencia del sujeto traumatizado, implica una suerte de imitación hipnótica o identificación en que la víctima, precisamente porque no puede recordar el acontecimiento traumatogénico original, está condenada a reactuarlo o imitarlo de otras maneras. La idea es que la experiencia traumática, en su extremismo absoluto y su afrenta a las normas y expectativas comunes, desmantela o invalida las capacidades cognitivas y perceptivas de la víctima impidiendo que la experiencia llegue a formar parte del sistema ordinario de la memoria.

Prosigue Leys:

> Un aspecto a destacar de la teoría mimética es que levanta sospechas sobre la veracidad del testimonio de la víctima: si se llega al extremo de consi-

> derar que la experiencia traumática no forma parte de la memoria ordinaria de la víctima, entonces no queda claro cómo ésta puede dar un testimonio veraz de lo que le ocurrió. Incluso hay un sentido en el que no puede decirse que haya experimentado el trauma en cuestión (en otras palabras, se imagina que la víctima estuvo ausente del acontecimiento traumático). Más aún, como considera que la víctima traumatizada se encuentra en un estado de sugestionabilidad imititativa-hipnótica, la teoría mimética no puede evitar preocuparse por la sugestión hipnótica y la "invención" de recuerdos más o menos falsos. Por último, dado que la teoría mimética postula un momento de identificación con el agresor, imagina a la víctima incorporando y, por lo tanto, compartiendo los sentimientos de hostilidad dirigidos en su propia contra.[14]

Y Leys dice sobre el polo opuesto, la teoría antimimética:

> La segunda teoría, o teoría *antimimética*, también tiende a poner la imitación en la base de la experiencia traumática, pero la entiende de otra manera. Repudia la noción mimética de que la víctima está hipnóticamente inmersa en la escena del trauma en favor de la idea antitética de que, en la imitación hipnótica, el sujeto está esencialmente distanciado de la experiencia traumática, en el sentido de que es un mero espectador de la escena traumática, a la que puede ver y representar para sí mismo y para los demás. La teoría antimimética es compatible con, y a menudo sustenta, la idea de que el trauma es un acontecimiento puramente externo que le sobreviene a un sujeto plenamente constituido; cualquiera sea el daño causado a la autonomía y la integridad psíquica del sujeto, en principio no hay conflicto alguno en recordar o recuperar de otro modo el acontecimiento, aunque en la práctica este proceso puede ser largo y tortuoso. Y, a diferencia de la posible identificación con el agresor que propone la teoría mimética, la teoría antimimética describe lisa y llanamente la violencia como un asalto desde afuera.[15]

¿Son en realidad dos teorías o apenas dos descripciones parciales de los aspectos más o menos disociados de la experiencia de una persona

[14] Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy, op. cit.*, pp. 298 y 299.
[15] Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy, op. cit.*, p. 299.

traumatizada? En cualquier caso, parecería que, hasta llegar al punto de la exclusión mutua y la autoafirmación extrema, estas dos teorías putativas reproducen una de las dos dimensiones de la experiencia traumática propiamente dicha: por un lado, el yo desempoderado y casi infantil que experimenta o siente sin poder representar, es sugestionable y se encuentra en trance o en estado "hipnótico", y tiende a identificarse con el agresor; por otro lado, el yo espectador y objetivista (posiblemente agresivo o sadomasoquista) que entumecidamente o, en cierto sentido, objetivamente representa el acontecimiento sin poder sentir. Aunque no pretendo colocarme en la meta-posición del ojo de Dios, no me parece imposible que una "teoría" más abarcativa del trauma dé cuenta de las perspectivas mimética y antimimética y las sitúe como sintomáticas, sobre todo con respecto a la evasiva experiencia del trauma –con sus efectos posteriores intrusivos e incontrolables– y la posibilidad de una representación objetivista y distanciada del acontecimiento traumático. Más aún, la polaridad misma de esta oposición no sólo está amenazada por el hecho de que cada polo caracteriza un lado (inestable) de la situación o la condición de la persona traumatizada, sino porque la teatralidad o performatividad (como también la agresividad sadomasoquista) afecta ambos lados de la polaridad, aunque en un caso se trate de una performatividad cuasi hipnótica y absorbente (lo que equivale a vivir de lleno el propio rol), y en el otro de una performatividad descomprometida, retóricamente distante y lúcidamente teatral.[16]

[16] Aquí tenemos una réplica de la clásica "paradoja" del actor o comediante, que puede estar "en", o identificado con, su papel o bien representarlo de manera distanciada (o ambas cosas a la vez, de una manera oscura u oscilante). Cabe señalar que el enfoque de Leys en los dos últimos capítulos es muy diferente al del resto del libro, que tiende a ser más objetivista y distante. Sin embargo, cuando se ocupa de Bessel van der Kolk y Cathy Caruth, su respuesta es extremadamente juzgadora y afectivamente sobrecargada. Aunque algunos aspectos de la obra de Van der Kolk y Caruth pueden ser criticables, Leys no reconoce que tratan problemas intratables de maneras que pueden ser valiosas o instructivas.

Los polos opuestos del marco teórico de Leys, lo mimético y lo antimimético, oscurecen el rol de aquellos conceptos y procesos que tienen una relación más crítica, y menos sintomática, con los difíciles problemas que analiza. Ya he mencionado la elaboración (que, a diferencia de la reactuación, no figura en el índice de Leys, aunque hay algunas referencias en el texto). Leys llega al problema del estatus real o fantasmal del acontecimiento traumático (que preocupara a Freud en su teoría de la seducción) a través de la oposición entre las teorías mimética y antimimética, relegando el acontecimiento real al polo antimimético. Pero el estatus y los efectos de los acontecimientos traumáticos (o "traumatogénicos") también se presentan en temas agrupados bajo el polo mimético. Por ejemplo, ¿el trauma es más grave cuando existe un acontecimiento real y no sólo fantasmal, aun cuando pensemos que debe haber una inversión fantasmática para que un acontecimiento se torne traumático? Más aún, ¿la reactuación o la repetición compulsiva de síntomas postraumáticos es igualmente probable en las respuestas mimética y antimimética? ¿Es menos criticable (y a veces impide toda crítica) cuando ocurre en sesiones de análisis o, en otro registro, en el arte o la escritura de individuos traumatizados o, a veces, sus allegados que cuando ocurre en testigos secundarios o en actividades de terceros (por ejemplo, las de un cineasta o un comentarista) o en ciertas áreas de la vida pública (como la política o la acción social)? ¿Las respuestas de víctimas o sobrevivientes están más abiertas al análisis crítico cuando refieren acontecimientos mediáticos o aspectos de la vida pública que cuando aluden a su propia experiencia y sus intentos de afrontarla? En estos aspectos, Leys no dedica suficiente atención a la identificación y sus alternativas en lo atinente a la posmemoria (memoria adquirida de experiencias que no se han vivido en carne propia) y los síntomas postraumáticos en aquellos que no experimentaron directamente los acontecimientos traumáticos, incluyendo los allegados a las víctimas del trauma, los terapeutas y los sobrevivientes "voluntarios". Leys sólo trata de manera justificadamente crítica la dudosa e indiscriminada generalización del trauma en el mundo post-Holocausto.

También cabe mencionar el problema de las dimensiones transhistórica (o estructural) e histórica del trauma.[17] Leys ofrece una perspectiva interesante cuando escribe:

> Lo más impactante [de las teorías del trauma] es su carácter irruptivo; cuando un tema recurre, lo hace con el mismo ímpetu de la primera vez y casi con la misma calidad de impacto o irrupción que se le atribuye al trauma, aunque también es cierto que cada episodio ostenta el sello distintivo de su momento histórico. A lo largo de este análisis intentaré hacer justicia a la especificidad histórica de los enigmas que debato. Pero mi enfoque, al eludir los supuestos implícitos de la narrativa continua, permite ver qué es aquello que recurre –y en un importante sentido estructural– en las dificultades y contradicciones que han atormentado a las conceptualizaciones del trauma en el transcurso del siglo.[18]

En mis propios términos, las teorías del trauma tienen una relación transferencial con las dinámicas del trauma, a las que tienden a repetir compulsivamente o reactuar en vez de elaborar. Y es crucial distinguir analíticamente y rastrear las articulaciones entre las dimensiones transhistórica (o estructural) e histórica del trauma. Además de haber señalado el rol de la elaboración en aquellas teorías que ofrecen pistas para contrarrestar la reactuación y la fuerza de la compulsión hacia la repetición, Leys podría haber rastreado esas articulaciones y destacado la importancia de la elaboración. En cierto modo, Freud intentó aportar estas articulaciones, sobre todo en el concepto mismo de elaboración, aunque no les dedicó toda la atención teórica que ameritaban.

Cabe destacar el sumamente valioso análisis que realiza Leys de un aspecto del pensamiento de Sándor Ferenczi: sus ideas de trauma originario y postoriginario (que hasta cierto punto pueden mapearse en las dimensiones histórica y transhistórica del trauma). Para Leys,

[17] Intento analizar este problema en el capítulo 2 de *Escribir la historia, escribir el trauma*.

[18] Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy, op. cit.*, p. 10.

Ferenczi oscila entre estos dos conceptos en vez de articular sus relaciones. Cabe señalar que ambos se combinan en cualquier acontecimiento o caso específico, y que la distinción es analítica pero no obstante importante para la comprensión crítica e incluso para la acción social y política. Confundir uno con otro podría conducirnos a la búsqueda imposible de una putativa condición originaria pretraumática de unidad, identidad o comunión plena, por ejemplo, a través de políticas o acciones sociales apocalípticas –acciones que pueden tornarse violentas y traumatizantes, sobre todo cuando se intenta eliminar a aquellos grupos a los que se imputa, falsa y proyectivamente, la obstaculización o evitación de la mencionada identidad originaria–. Para Ferenczi, el trauma originario era el abandono abrupto del supuesto estado de identidad o identificación pretraumática con la madre hacia la escisión y la relación sujeto/objeto. (Por supuesto que la condición de identidad originaria con la madre puede considerarse una proyección fantasmática de la posición postoriginaria, donde la ausencia de una identidad plena se construye como pérdida o falta respecto de alguna condición pretraumática imaginaria, presuntamente originaria.)

Para Ferenczi, el trauma postoriginario (o histórico) sería, paradójicamente, el retorno violento a una putativa condición originaria de identidad que desbarataría las articulaciones del mundo postoriginario, incluyendo la relación sujeto/objeto y la capacidad de fundamentar, emitir juicios y actuar con cierto grado de credibilidad. De allí que el trauma postoriginario pueda inducir a la autoidentificación "regresiva" de la víctima como infante indefenso (que Leys no explora) y también a la identificación con el victimario o agresor que lastima al yo victimizado. Esta identificación dual se relaciona con la escisión o disociación del yo entre la víctima que (como un niño) siente o experimenta el sufrimiento traumático sin conocerlo ni representarlo y el yo "entumecido" que puede representar objetivamente (y quizás agresivamente) el acontecimiento traumático sin sentirlo en el nivel de la experiencia. Más aún, el traumatizado no estaría seguro de sus propios juicios y credibilidad, y de ese modo

echaría leña al fuego de la sospecha de que la víctima se autoengaña –si es que no miente– y de que la experiencia es fingida. La condición hipnótica y sugestionable de la víctima traumatizada facilita la identificación, y la terapia de hipnosis podría, en última instancia, ayudarla a reactuar el trauma (real o fantasmático). Cabe señalar que el énfasis excluyente en las terapias hipnóticas, catárticas o abreactivas tiende a confundir reactuación con elaboración, y que el rechazo de Freud por la hipnosis estaba relacionado con su convicción de que la reactuación no bastaba para elaborar los conflictos. Podríamos aducir, como el propio Ferenczi, que la abreacción (un rasgo "catártico" de la reactuación) permite liberar la afectividad fijada y que, en este sentido, es necesaria (aunque no suficiente) para la elaboración del trauma, o, más precisamente, de los síntomas postraumáticos.

He reformulado la mención de Leys a Ferenczi con el fin de acentuar ciertos aspectos de este autor. La reformulación permite resolver o al menos tener otra perspectiva de algo que Leys considera en términos de pura aporía o incluso contradicción cuando se pregunta: "¿Por qué el proyecto de Ferenczi llega a una *impasse*? Una lectura concienzuda de su *Clinical Diary* exigiría tomar en cuenta al menos dos posibilidades: (1) la naturaleza del trauma es tal que jamás puede ser experimentado conscientemente ni, en consecuencia, recordado; (2) los histéricos tienden a mentir, por lo que jamás podemos conocer con certeza su pasado".[19]

La segunda posibilidad conduce a la teoría del trauma como simulación puramente consciente y performativa en el diagnóstico mismo y en la relación terapéutica entre terapeuta y paciente (una suerte de *folie à deux* simulada). Y esto nos lleva, necesariamente, al síndrome de la memoria recuperada. También al pensamiento antipsicoanalítico del último Mikkel Borch-Jacobsen, que ocupa un lugar destacado en la hipótesis de Leys. Sin embargo, Leys está más cerca del primer Borch-Jacobsen y de su idea de la identificación inconsciente o mímesis, que luego él mismo repudia, niega o anula. Leys sugiere

[19] Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy, op. cit.*, p. 124

que la sospecha de fraudulencia en los traumatizados puede estar relacionada con la duda de sí mismos y la incredulidad respecto de las cosas que les ocurrieron: cosas que a veces ni ellos mismos pueden creer. Por supuesto que todavía falta establecer si los acontecimientos en cuestión ocurrieron en la realidad histórica o fueron fantasmales. Como hemos visto, Leys no advierte este problema –aunque está íntimamente relacionado con los temas que analiza– en buena parte porque dedica su atención a la polaridad mimética/antimimética.

Leys se ocupa especialmente de la primera posibilidad que encuentra en Ferenczi –la posibilidad de que el trauma como tal "jamás puede ser experimentado conscientemente ni, en consecuencia, recordado"–, que parece plantear un dilema irresoluble. Y dice en referencia a ese autor:

> Como él mismo reconoció, en términos de su propio análisis, si una paciente intentaba curar su estado escindido narrando verbalmente o representando el acontecimiento para sí misma o para otros, alcanzaba un conocimiento consciente, *intelectual* del acontecimiento; pero ese conocimiento necesariamente carecía de la experiencia *afectiva* que podía otorgarle validez. Del mismo modo, si intentaba reexperimentar las emociones asociadas con el trauma entrando en estado de trance, padecía el sufrimiento pero al "despertar" descreía de la realidad del trauma así reexperimentado o reconstruido.[20]

Aquí podemos señalar varias cosas. Cuando Leys alude al trauma –sobre todo en casos donde trauma es un término apropiado para la experiencia–, la víctima siempre es de género femenino. (Las implicaciones intelectuales e ideológicas de este gesto no son del todo claras: ¿adhiere a formas comunes de reversión del uso de los pronombres, refuerza lamentables estereotipos de abyección con respecto a las mujeres, enfatiza las tendencias victimarias de los hombres o tiene otros

[20] Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy, op. cit.*, pp. 133 y 134.

significados?) Además, resulta curioso aplicar el concepto de "validez" al reavivamiento de experiencias afectivas en casos de sufrimiento extremo, cuando la "confianza" de la persona que reexperimenta el trauma se dirige a la "realidad" del acontecimiento, no a la experiencia. Con respecto al trauma, la propia Leys a menudo tiende a usar indiscriminadamente y de manera confusa las palabras "acontecimiento" y "experiencia". El pasaje citado antes es muy revelador en este aspecto. La víctima del trauma puede recordar de manera consciente *acontecimientos* relacionados con ese yo escindido que percibió, entumecido, los acontecimientos mientras éstos ocurrían. Pero sólo podrá reactuar o repetir compulsivamente el *afecto experimentado* como víctima desempoderada que retorna a la condición de infante indefenso. Cabe señalar que la elaboración del trauma requiere la capacidad de empatizar con, o sentir compasión por, uno mismo como víctima en el pasado, pero no debería reducirse a la identificación total con ese "yo" fijado y angustiado y el interminable reavivamiento de su afecto o su experiencia.

En sus complejas y para nada lineales relaciones con la reactuación y la repetición compulsiva, la elaboración es un concepto difícil y subteorizado, sobre todo por los enfoques académicos del psicoanálisis. Cabe señalar que, en lo que respecta al trauma, no deberíamos fundir ni confundir elaboración con el intento por demás imposible de recordar conscientemente y controlar por completo una experiencia afectiva que no fue totalmente consciente cuando ocurrieron los acontecimientos traumatizantes –transformar ese afecto en cognición o memoria narrativa equivaldría a la cuadratura del círculo–. La elaboración tampoco aporta una integración especiosa de la representación y el afecto involucrado en la experiencia traumática. Más bien implica trabajar sobre los síntomas postraumáticos; más específicamente, tratar de contrarrestar la repetición compulsiva generando fuerzas contrarias a los síntomas (entre ellas, la capacidad de distinguir –no dicotomizar– entre pasado y presente con perspectivas de futuro no fatalistas). En otras palabras, requiere la capacidad activa de establecer ciertas distinciones y explorar en qué aspectos

pueden ser conflictivas. E implica vincular o integrar la representación y el afecto al presente y el futuro: cosa que exigirá reiterados esfuerzos en los severamente traumatizados debido a la incapacidad de superar por completo la disociación y la tendencia a reactuar relacionadas con el trauma. En este sentido, la idea de elaboración del trauma es un tanto equívoca si induce a creer que es posible superarlo o trascenderlo por completo volviendo a unir o integrar lo que fue escindido en el pasado, y que es posible reescribir la historia o simular que el acontecimiento traumático jamás ocurrió. También es engañoso pensar que es posible transformar el afecto disociado en cognición para así poder "dominarlo" y liberarse por completo del pasado (o de "la carga de la historia"). (En este aspecto, *Vergangenheitsbewältigung* –dominio del pasado– es un término confuso y desafortunado.) La escisión entre afecto y cognición relacionada con el trauma, incluyendo el reavivamiento o la reactuación de escenas traumáticas, jamás será superada total o definitivamente, e incluso puede convertirse en modelo de experiencias subsiguientes, en particular de experiencias íntimas o altamente catécticas. O podríamos más o menos explícitamente tratar de subyugar la violencia y ganar cierta perspectiva del pasado "teatralizando", ritualizando o transfigurando estas escenas traumáticas –al menos en una manera que, con el paso del tiempo, contribuya a contrarrestar las formas de reactuación descontroladas o intrusivas e incluso a superar ciertos síntomas postraumáticos–.

Leys ofrece una historia esencialmente no psicoanalítica de un concepto importante para el psicoanálisis. No se ocupa de manera extensiva de la posmemoria y los efectos tardíos del trauma en quienes no están directamente involucrados en los acontecimientos traumáticos; es decir, los que no estuvieron ahí: los hijos u otros allegados de las víctimas, quienes comparten con ellas ciertas posiciones subordinadas importantes (por ejemplo, las de los judíos, los palestinos o los gitanos) y los denominados testigos secundarios (como los historiadores u otros comentaristas en alguno de sus roles). Peter Novick ha escrito lo que podría considerarse una coda al *Trauma* de Leys. En su importante libro *The Holocaust in American Life*, ofrece una lec-

tura antipsicoanalítica de un acontecimiento traumático límite que niega de manera contundente la relevancia del concepto de trauma en la experiencia "norteamericana" del Holocausto.[21] Para Novick, el único grupo al que se le puede aplicar este concepto es el de los sobrevivientes reales.

Novick es convincente cuando afirma que la identificación fácil a través de la sacralización o memorialización del Holocausto es sospechosa, y gran parte de la información que aporta, sobre todo acerca del tendencioso rol político de ciertas organizaciones, es valiosa. Pero parece creer que no hay conflicto entre reconocer la presión del pasado y reconocer las distintas maneras en que lo enfocan los intereses del presente. O bien, en términos nominales, postula una opción simple entre Freud y Halbwachs (leído por Novick) sobre los problemas de la memoria y la interacción entre presente y pasado. Al concentrarse exclusivamente en la manera en que los intereses políticos e ideológicos actuales determinan los usos y abusos del Holocausto en el judaísmo estadounidense, cree que debe optar por Halbwachs sobre Freud para negar la presión del pasado sobre el presente –incluyendo los efectos de una herencia perturbadora, y a veces atormentadora, para quienes deben vivir con ella–. Novick rechaza de manera explícita el posible rol del trauma secundario, la posmemoria y la transmisión de síntomas postraumáticos a los que no estuvieron allí. Y en varios sentidos relevantes se acerca al último y antipsicoanalítico Borch-Jakobsen cuando se ocupa de escenas sincrónicas e intereses presentes.

Vale la pena leer el libro de Novick a la par de *Vichy Syndrome*, de Henry Rousso, y *Seventh Million*, de Tom Segev, porque los tres cuentan más o menos la misma historia aunque sus marcos interpretativos son diferentes.[22] Segev adopta un enfoque más bien periodístico

[21] Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflien, 1999.

[22] Henry Rousso, *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944*, trad. de Arthur Goldhammer, Cambridge, Harvard University Press, 1992; Tom Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust* (1991), Nueva York, Hill and Wang, 1993.

y expresa un propósito político y polémico válido cuando critica el uso oficial del Holocausto por parte de Israel en el contexto del conflicto con Palestina. Rousso aporta datos importantes y análisis reveladores sobre las respuestas a Vichy, pero su uso subconceptualizado y a menudo patologizante de categorías psicoanalíticas para etiquetar períodos no ayuda a la comprensión de los problemas. Por cierto, como él mismo afirma, la idea de la temporalidad en el psicoanálisis cuestionaría los períodos discontinuos (salvo como aproximaciones pragmáticas y toscas pero a veces útiles) y sugeriría desarrollos más complejos y escabrosos para las repeticiones y los intentos de elaborarlas. Novick descalifica el psicoanálisis y el trauma por considerarlos "absolutamente" irrelevantes para la recepción "norteamericana" del Holocausto, y en cambio advierte que las preocupaciones e intereses del presente, sobre todo en términos de políticas de identidad, determinan la memoria y sus manipulaciones. Pero ninguna de estas tres obras desentraña el problema –más exigente, por cierto– de cómo comprender, por un lado, la interrelación entre el trauma, los efectos postraumáticos y la presión ejercida por el pasado, y, por el otro, temas tales como las políticas de identidad (incluida la memoria) y los usos y abusos del pasado, incluyendo su rol estratégico como capital simbólico al servicio de intereses contemporáneos.[23]

[23] Aunque los números no bastan para probar un caso, son importantes para Novick. Cabe señalar aquí que el propio Novick afirma que cerca de 150 mil sobrevivientes emigraron a los Estados Unidos. Si contamos a los cónyuges (digamos, otras 50 mil personas, teniendo en cuenta la tendencia de los sobrevivientes a casarse entre ellos), los hijos (unas 300 mil personas) y otros allegados, incluyendo amigos y parientes (una estimación conservadora de 500 mil personas), tendremos un grupo de casi un millón de personas. No todas estarán traumatizadas, pero todas tendrán una relación experiencial directa con el Holocausto o con sus sobrevivientes. Dada la importancia simbólica y el rol cultural de este grupo en el pasado reciente, podríamos defender la importancia del trauma en el rol del Holocausto en los Estados Unidos, incluyendo el problema de la transmisión intergeneracional de recuerdos traumáticos a los allegados. Este problema no desaparece por arte de magia en la generación de los nietos, donde entra en juego la posmemoria (o memoria culturalmente adquirida).En cualquier caso, estos temas ofrecen un punto de partida más

Cabe destacar aquí la experiencia de individuos y grupos con respecto al Holocausto. Como Segev y Rousso, Novick aporta escasa investigación –o percepción analítica– sobre la experiencia. Categorías como memoria y trauma son para él conceptos abstractos o prendas políticas cuyo funcionamiento e influencia real sobre la gente excede el espectro de la pesquisa. Por ejemplo, no utiliza testimonios, casos testigo, relatos orales ni obras de arte para observar cómo la gente experimenta los acontecimientos o si existe evidencia de comportamiento sintomático en los hijos u otros allegados de los sobrevivientes así como en aquellos que se relacionan con los sobrevivientes y sus experiencias en maneras intensamente catécticas. *Maus,* de Art Spiegelman, explora de manera crítica y perceptiva estos problemas; pero, curiosamente, Novick ni siquiera lo menciona. Cabe decir que *Maus* contradice el enfoque de los problemas que tiene Novick, o por lo menos su tendencia a generalizar la aplicabilidad de su tesis.[24] Creo que existen numerosos intentos significativos de llegar a un acuerdo con el trauma y la experiencia postraumática –y también con los problemas que éstos plantean para la identidad y la memoria– de los que no puede dar cuenta una acotada y en ocasiones equívoca idea de política identitaria, para la cual la relación del pasado con el presente es una calle de mano única asfaltada de interés personal y capital simbólico.

No obstante, no debemos menoscabar la importancia de los usos y construcciones sociopolíticos del trauma. Ni tampoco amalgamar todas las formas de experiencia relacionadas con acontecimientos traumáticos límite ni valorizar, o incluso sacralizar, formas secundarias de traumatización que dependen de modos de identificación no media-

convincente para una investigación del impacto posiblemente traumático del Holocausto en los Estados Unidos que la afirmación *carte blanche* de Novick, cuando dice que, en lo atinente al Holocausto, el trauma no se aplica "para nada" a la "vida en los Estados Unidos".

[24] Analizo la historieta *Maus* en el capítulo 5 de *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

dos y en ocasiones acríticos. Los acontecimientos del 11 de septiembre (de 2001) y sus secuelas sacaron a la luz la complejidad de estos problemas. Los atentados suicidas contra el World Trade Center [Torres Gemelas] y el Pentágono fueron traumáticos... obviamente para los allegados de las víctimas y aparentemente para muchos otros. Ha habido numerosos y variados intentos de homenajear y llorar (duelar) a las víctimas de estos acontecimientos, tanto a nivel popular –como en la aparición de altares en homenaje a las víctimas en la ciudad de Nueva York– como mediático –en la cobertura de *US News and World Report* durante la semana del 12 de noviembre–. Bajo los títulos de "Altered States of America" y "Coping with Life after 9/11", el número incluye una fotografía de dos mujeres con las cabezas juntas. Una tiene los ojos enrojecidos por el llanto; la otra tiene una mirada de ensoñación y desamparo. Los artículos no especifican la relación de estas mujeres con los acontecimientos del 11 de septiembre. Simplemente parecen estadounidenses –aunque estadounidenses de piel clara, jóvenes y atractivas– y pertenecen al género destinado a la pena y el duelo: una tarea tradicional de las mujeres. En la foto aparece también una cara masculina firme y decidida, aunque un tanto borrosa, en el fondo. Quizás haya llorado antes, pero ahora está listo para tomar cartas en el asunto.

Este tipo de representación convencional es típico de la cobertura mediática dominante y subraya el costado más cuestionable de los usos mediáticos del trauma y el duelo por las víctimas. Estos usos fortalecen el intento de construir y experimentar el 11 de septiembre como un trauma nacional consensuado, algo que todos los estadounidenses (quizás todas las buenas personas) deben sentir; por cierto, un trauma que ayuda a definir qué es ser estadounidense (o quizás qué es ser una buena persona llamada a combatir contra las fuerzas del mal). En la estela de la comprensible y creciente angustia ante el terrorismo que afectó a la "patria" estadounidense e incluso condujo a la creación de un Departamento de Seguridad Interna en el gabinete, esta construcción se alinea con la mentalidad de estado-de-emergencia politizado fomentada por el gobierno, que llevó a muchos a

pensar que la "guerra" contra el terrorismo es una empresa cada vez más intensa, de nunca acabar. Lamentablemente, esta mentalidad se presta a borrar las diferencias (sobre todo entre árabes, musulmanes y terroristas) y tiende a una claridad y precisión engañosas en cuanto a la definición del nuevo enemigo de los Estados Unidos y objeto de su nueva guerra: los terroristas (cuanto más homogénea la nueva categoría, mejor). El terrorismo y los terroristas, junto con el "Eje del Mal" e Irak como su epicentro (al menos hasta no hace mucho), han ocupado con demasiada celeridad el espacio dejado vacante por las drogas y los narcotraficantes o por el multiculturalismo y las políticas de identidad, aunque estos últimos podrían ser incluidos en la red terrorista como actividades antinorteamericanas. La administración Bush se ha esforzado por desacreditar y negar la idea de que la guerra contra el terrorismo es en realidad una guerra contra el Islam. Y Norman Mineta, nuestro secretario de Transporte, condenó explícitamente el perfil racial del conflicto apelando a su propia experiencia como alumno pupilo durante la Segunda Guerra Mundial con otros niños estadounidenses de origen japonés. Este tipo de intervenciones complican el cuadro y pretenden contrarrestar los efectos extremos de la mentalidad de estado-de-emergencia que la administración Bush propicia en otros aspectos, por ejemplo, al autorizar a los tribunales militares a juzgar a ciudadanos no estadounidenses acusados de actividad terrorista y a través de las no veladas alusiones del propio presidente a una cruzada. El perfil racial de hecho tuvo vigencia en los aeropuertos, donde se produjo un giro de la casi total laxitud anterior al 11 de septiembre a la casi total paranoia posterior. Por cierto, la fuerza misma del rechazo atestigua la virulencia de la tendencia a emplear perfiles raciales y meter a terroristas, árabes y musulmanes en la misma bolsa –y por cierto a mucha gente de color, tendencia que existía antes del 11 de septiembre y fue exarcebada por el atentado–.[25] Y la guerra contra el terrorismo

[25] La tendencia a ver a los musulmanes como el enemigo y, después del 11 de septiembre, localizar al enemigo incluso más allá y percibir a los terroristas como agen-

implica la oscilante condensación o particularización de su esquivo objeto en blancos de tiro concretos. La mentalidad de estado-de-emergencia, la división del mundo en amigos "buenos" y enemigos "malos" de la interminable guerra contra el terrorismo, y el resurgimiento de la atmósfera macarthista testimonian la fuerza de atracción y también los peligros de una construcción política del trauma al servicio de determinados usos. Construcción que se vuelve mucho más sospechosa en el contexto de una política oficial de ataques preventivos contra posibles amenazas que, a menudo con la complicidad de los medios, conduce a la belicosidad del gatillo rápido, el estereotipamiento prejuicioso de las críticas, y la creciente inestabilidad en nombre de la seguridad.

---

tes de una civilización extraña a Occidente es fomentada también por el tipo de pensamiento ejemplificado, si no epitomizado, por Samuel Huntington en *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1996. Para Huntington, la política moderna, incluida la política global, es básicamente política cultural. Y la forma más básica de cultura es civilizacionista. Las civilizaciones nos dicen quiénes somos y a favor de qué estamos. Y las civilizaciones chocan. Los enemigos les dan forma y en aspectos cruciales necesitan tenerlos. Para Huntington, nosotros somos Occidente. Y Occidente está en decadencia, internamente amenazado por el multiculturalismo y las políticas identitarias separatistas de los grupos que rechazan la asimilación. De allí que las políticas de identidad sean una forma equívoca de política cultural próxima a una actividad antinorteamericana. Occidente también padece amenazas externas, sobre todo de las civilizaciones islámicas y asiáticas en plena explosión demográfica y/o "expansión de su poderío económico, militar y político". Por cierto, "la supervivencia de Occidente depende de que los estadounidenses reafirmen su identidad occidental y de que los occidentales acepten su civilización en tanto única y no universal, y se unan para renovarla y defenderla de los ataques de las sociedades no occidentales" (pp. 20 y 21). El estilo de Huntington se caracteriza por ser libre, indirecto y diagnóstico, y por mezclar hipótesis aparentes, conclusiones predeterminadas, y una pronunciada si no casi apocalíptica sensación de emergencia y necesidad de defenderse con voz perfomativa o incluso profética. Su argumentación no se aparta demasiado de Oswald Spengler y otros pensadores "civilizacionistas" de comienzos del siglo XX, sobre todo en Alemania. Y, dejando a un lado los reclamos de exclusividad, en cierto nivel tampoco está demasiado lejos de Osama bin Laden o el *mulá* Omar y su versión del choque de las civilizaciones.

Como lo testimonia la breve y acaso inadecuada referencia al 11 de septiembre y sus consecuencias, el uso y abuso de la memoria y el trauma –dentro y fuera de la academia– no se limita al Holocausto. Encontramos preocupaciones similares en el estudio de Japón (por ejemplo, en los trabajos de Robert J. Lifton), Francia (todo el debate sobre la revolución francesa, Vichy y la guerra de Argelia) y los Estados Unidos (no sólo el Holocausto sino también la guerra de Vietnam, el legado de la esclavitud y el tratamiento dado a los indios norteamericanos). Por una variedad de razones contingentes, los trabajos sobre el Holocausto han dado paso a algunas de las más avanzadas, aunque a veces discutibles, teorizaciones sobre el problema del trauma y los acontecimientos límite. Pero también pueden tener –y de hecho tienen– interacciones mutuamente informativas con trabajos realizados en otras áreas, incluyendo el estudio del testimonio en América Latina y otros lugares. Considerar estos problemas y enfoques en términos de una oscura competencia por obtener el primer lugar en el estatus de víctima no es más que una maniobra distractiva.

Cabe señalar, también, que últimamente ha prevalecido el interés por la ética o la normatividad en general, incluyendo –y no es un dato menor– las relaciones entre ética, arte y política. Pero debe ser elaborado en maneras en las que pocos o ninguno de nosotros estamos capacitados a nivel profesional. He afirmado que la elaboración propiamente dicha, junto con sus consecuencias eticopolíticas, continúa siendo un concepto relativamente subdesarrollado en las apropiaciones académicas del psicoanálisis. Creo que deberíamos sacar a la ética de ese marco de referencia puramente individualista, subjetivo o personal y relacionarla coherentemente con los problemas interpersonales, sociales y políticos. De allí el concepto de elaboración a través del vínculo entre lo ético y lo sociopolítico, en vez de confundirlos, fusionarlos o construirlos como categorías esencialmente diferentes e incluso opuestas. Los enfoques recalcitrantemente individualistas, incluyendo ciertas orientaciones psicologizantes relacionadas con una perspectiva terapéutica ("hay que sentirse bien") de la vida, a menudo disocian la ética de los problemas políticos y

sociales. Por supuesto que la ética posee una dimensión individual o más bien singular que implica responsabilidad hacia otros, y que ciertos aspectos de las decisiones –sobre todo de las decisiones muy difíciles– no se pueden programar por norma. Pero no hay por qué postular una antinomia o inconmensurabilidad entre la singularidad de la decisión y la norma o el valor social o político. Semejante postulado, por muy radical o anarquista que pretenda ser, fortalecerá la oposición estándar entre individuo y colectividad. Las normas no sólo programan los acontecimientos o las decisiones de una manera que impide decidir sobre la decisión; también establecen límites y oponen resistencia al exceso o el decisionismo puro. Estos límites no son absolutos, pero presentan diversos grados de solidez o potencia. Más aún, las instituciones son puntos nodales de la actividad colectiva regulada o guiada normativamente. No deberían considerarse en términos puramente burocráticos ni tampoco construirse como lamentables precipitados del demonio del mal. Repensar la ética y la política exige el difícil y controvertido esfuerzo de repensar las instituciones, incluyendo la universidad y el rol de las disciplinas y las unidades administrativas (como los departamentos) dentro de ella.

Todo debate ético que se pretenda social y políticamente relevante debe ocuparse de estos temas. Por ejemplo, ¿cómo se transforman las aporías en objetos de fijación paralizantes o repetidos compulsivamente, y cómo indican conflictos (traumas incluidos) que no han sido elaborados e incluso contribuyen a señalar el camino hacia nuevas formulaciones y posibilidades de acción? ¿Hasta qué punto y de qué maneras los diversos límites, incluso los que establecen las normas en ámbitos institucionales, son también flexibles y posibilitadores? Para dar sólo un ejemplo: hasta los defensores de la pornografía establecen límites distintos para los adultos y para los niños, tanto para ver pornografía como para sus temas y sus actores (considerando inaceptable o incluso tabú la pornografía infantil). Y aunque defendamos la legitimidad de un curso sobre pornografía en la universidad –que implique ver material pornográfico–, es probable que lo rechacemos en la escuela primaria o incluso en la enseñanza

secundaria. En otras palabras, en ciertos casos podemos defender lúcidamente límites más bien estrictos y hasta creer que deberían arraigarse en la personalidad con toda la potencia del tabú. Pero no hay por qué generalizar esta perspectiva a todos los límites o fronteras éticos. Cabe señalar que ciertas dimensiones de la vida, como la sexualidad, están casi siempre suprarreguladas mientras que otras, sobre todo la actividad económica, están gravemente subreguladas. También cabría preguntarse si ciertos límites no son ilegítimos o están basados en prejuicios relacionados con formas de dominación social y política.

En lo atinente al arte, resulta problemático verlo –sobre todo en la época actual– como una esfera separada, autónoma y puramente estética que se encuentra más allá de los reclamos de verdad y las consideraciones éticas. Más bien existe una compleja interacción entre el arte, los reclamos de verdad y la ética (incluyendo lo eticopolítico). La consecuencia no es la censura estatal sino la expansión del discurso crítico y las formas múltiples de intercambio crítico. El arte interroga a la historia o la ética, y viceversa. También funciona como refugio relativamente seguro para los emprendimientos experimentales, incluyendo la exploración de las complejas relaciones entre reactuación y elaboración de los conflictos.

La novela *Second Hand Smoke*, de Thane Rosenbaum (como *Beloved*, de Toni Morrison), puede leerse como una sugerencia a los historiadores y otros comentaristasde la necesidad de un análisis más crítico y exhaustivo de la transmisión intergeneracional del trauma y las presencias compulsivamente atormentadoras relacionadas con formas de opresión y victimización.[26] En sus aspectos paródicos y autoparódicos, *Second Hand Smoke* puede también leerse como un cuestionamiento eticopolítico del uso del humor para llegar a un acuerdo con un pasado sobrecargado. Además puede abrir el inte-

[26] Thane Rosenbaum, *Second Hand Smoke*, Nueva York, St. Martin's Griffin, 1999; Toni Morrison, *Beloved*, Nueva York, Pantheon, 1988 [trad. esp.: *Beloved*, Barcelona, Ediciones B, 1998].

rrogante de si –y de qué manera– un legado que implica memoria culturalmente adquirida debe o no transformarse en fundamento identitario para individuos y grupos del presente, incluyendo cuestiones políticas como la reparación de errores del pasado que en cierta manera afectan a las generaciones posteriores. Del mismo modo, es posible plantear interrogantes históricos a las obras de arte y cuestionar críticamente sus maneras de recrear, suplementar o transformar imaginativamente –y a veces soslayar o reprimir– temas históricos relevantes para sus operaciones.

La película *La vida es bella* (1998), de Roberto Benigni, se puede cuestionar desde la investigación histórica sobre la vida en los campos de concentración. A la luz de este conocimiento, podría decirse que la representación de la vida en los campos en la segunda mitad de la película es demasiado irrealista o bien no lo suficientemente irrealista. En otras palabras, el intento del padre de proteger al hijo es tan ajeno a la posibilidad histórica que parece ridículo si no rayano en lo ofensivo. No obstante, la película, a pesar de su relación demasiado obvia con la fantasía y lo fantástico, conserva demasiados vínculos con las modalidades estándares de representación realista (incluyendo las ya familiares técnicas del realismo mágico) para que su contraimagen (oponer la protección paterna del niño vulnerable al abuso nazi de la vulnerabilidad) exprese eficazmente formas extremas de realidad histórica (incluyendo la naturaleza abrumadoramente obscena del abuso nazi) o desafíe nuestra comprensión de ellas en maneras verdaderamente desconcertantes y hasta surrealistas o fantásticas. Tal como es presentada en la película, la vida en los campos de concentración, en tanto afecta la relación padre-hijo, tiende a crear un mundo imaginario que flota ajeno a las condiciones reales de los campos y parece expresar no el mundo del niño sino las fantasías proyectivas disociadas de su bienintencionado, chapucero, ramplón y ciertamente escapista padre. Creo que a esta película le hace falta una combinación más potente de realismo traumático y surrealismo, más un buen toque de humor negro. En este último aspecto, lo sospechoso no es la presencia del humor sino el tipo de humor que

emplea: demasiado benigno (o demasiado "Benigni"... demasiado parecido al de sus otras películas) para el extremismo y el desafío que caracterizan a los conflictos que intenta representar. No obstante, el éxito de la película es significativo porque pone de manifiesto el cuasirrealista, romántico e insinuadoramente divertido recuerdo (u olvido) del pasado que según parece muchos desean.

Queda implícito que existe un elemento de carácter siniestro, de incertidumbre o de indecibilidad en el arte (o en el "lenguaje literario") y que ese elemento varía. Pero no podemos equiparar el arte o lo literario con ecuaciones de lo incierto, lo siniestro y lo indecible –o aporía, autorreferencialidad, autonomía y demás– que, a mi entender, todavía se mantienen dentro de un marco de referencia posromántico que privilegia excesivamente la estética de lo sublime y desplaza de manera acrítica una problemática religiosa radicalmente trascendente (es decir, el arte es el más allá –más allá de la historia, más allá de la ética, más allá de la política, más allá del más allá– del más allá secular, o meta más allá postapocalíptico que desplaza la relación con una divinidad de otro mundo pero ahora muerta, inaccesible, ausente, autoanulada y aporética).

Creo que sería provechoso abstraer los conceptos de "reactuación" y "elaboración" de Freud y del psicoanálisis, y desarrollarlos de manera que resulten particularmente significativos para los estudios históricos relacionados con la teoría crítica. La reactuación y la elaboración son dos maneras interrelacionadas de llegar a un acuerdo con la transferencia o con nuestra implicación transferencial con el objeto de estudio. Por supuesto que ambas pueden combinarse de diversas maneras sutilmente hibridizadas y mediadas por complejos procesos de elaboración y representación de las relaciones. El juego es muy importante, por cierto. La capacidad de entrar en el juego –de bromear o distanciarse a través de una dramatización o una simulación explícita autoenmarcada como tal– indica en ciertos casos una relación crítica con acontecimientos atormentadores y puede estar vinculada con el intento de contrarrestar la reactuación del conflicto con su elaboración. (Como dije antes, mis dudas sobre la película de

Benigni no se extienden al juego en general sino a la naturaleza del humor y la clase de juego con la historia que plantea.) La noción de "trabajo" implícita en "elaboración" [*working-through*] (incluyendo el trabajo con la memoria) también es importante, porque en cierto sentido nos conduce a trabajar sobre el propio yo y el propio material. Pero no hay que entender el trabajo de manera literal, excluyente o instrumental ni tampoco confinarlo a una oposición binaria con el puro gasto o el juego libre. También hay lugar para el juego que interactúa con el trabajo en su seriedad y sus límites: un juego que no se adapta a ninguna jerarquía ni tampoco a una escena "desde... hasta", incluyendo el movimiento desde una economía restringida de trabajo (instrumental) a una economía general de juego o *dépense* (gasto desperdiciado o inútil). Recordemos que Thomas Mann, imitando a Goethe, definió el arte como una broma en serio –definición que podríamos relacionar con la noción de "juego profundo" de Clifford Geertz–: un juego que atañe a cosas de vida o muerte.

La elaboración suele ser poco exitosa cuando se transforma en un proceso pura o predominantemente individual o incluso uno-a-uno. Tiene más posibilidades de éxito por lo menos relativo cuando es un proceso social. (En este sentido, las relaciones terapéuticas uno-a-uno, e incluso la terapia de grupo dentro de una órbita limitada, tienen pocas posibilidades de eficacia sostenida en el plano individual, mucho menos en lo atinente a las causas sociales y políticas de ciertos conflictos.) El duelo puede ser una forma de juego profundo, como en la víspera. Pero se vuelve imposible o se transforma en melancolía cuando es un proceso de lamentación aislado (o meditación metametafísica). Es importante considerar el posible rol del duelo como proceso social o incluso ritual no confinado al individuo o a su psiquis interior (contexto donde hasta el propio Freud lo entiende en su ensayo "Duelo y melancolía").[27] Considerar a alguien digno

[27] *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, trad. de James Strachey, Londres, Hogarth, 1957, vol. XIV, pp. 237-260 [trad. esp.: *Obras completas*, trad. de Jaim Echeverry, Buenos Aires, Amorrortu, t. XIV].

de nuestras lamentaciones es una cuestión política en ciertos contextos. En la sociedad moderna, los grupos seculares carecen de formas colectivas de duelo y están limitados a sus variantes discursivas o mediáticas. La cuestión no es reproducir sintomáticamente esta condición cultural y social en nuestro propio modo de análisis o sentido de la posibilidad, sino interrogar críticamente sus posibilidades y sus límites.

La elaboración puede concebirse como un proceso articulador que genera fuerzas contravalentes a la reactuación y la repetición compulsiva, y que debería plantear el interrogante por la práctica sociopolítica y el papel real y deseable de las instituciones como formas de vida colectiva guiadas normativamente. Para el académico, la elaboración plantea el interrogante de la universidad como institución, sus articulaciones y sus funcionamientos "internos", y su relación a gran escala con la sociedad y la política. Entre estas cuestiones se destaca el rol de la ética de la transferencia, por ejemplo, en la relación con los alumnos y los colegas. Es un derechazo a la vez necesario y saludable al narcisismo, comprender que las respuestas afectivas de quienes se encuentran en posición de menor poder y conocimiento, sobre todo si son muy impresionables, probablemente no están relacionadas con nuestras cualidades o atributos personales. En términos de análisis textual, la elaboración implica plantear explícitamente y explorar la cuestión de nuestra propia implicación transferencial y nuestra tendencia a repetir o reactuar procesos activos en –o proyectados sobre– nuestro objeto de estudio. También requiere una formulación más crítica de los problemas para contrarrestar la reactuación sintomática y no-autoconsciente. Además, aunque critiquemos la normatividad encriptada e implícita en los conceptos de normalidad y patología, no debemos rechazar toda normatividad ni confundirla con la sospechosa normalización (que considera normativo lo dominante o estadísticamente dominante). En cambio, deberíamos conducir al psicoanálisis en direcciones explícitamente normativas, éticas y políticas, donde nuestros reclamos estén abiertos a la argumentación y la crítica. Esto no significa, por supuesto,

echarle la culpa a la víctima, sino considerar que la elaboración es un proceso deseable dotado de fuerza eticopolítica.

A través de la elaboración, el individuo intenta alcanzar cierta distancia crítica del conflicto, y distinguir y explorar las interacciones entre pasado, presente y futuro. La elaboración está íntimamente ligada con la posibilidad de ser un agente ético y político, cosa que, en las víctimas de acontecimientos extremos, implica el arduo proceso de pasar de ser víctima a sobreviviente y agente acaso sin haber trascendido del todo los efectos de la victimización. Sobre todo en un sentido ético, la elaboración no implica eludir, intentar armonizar o simplemente olvidar el pasado regresando a un statu quo anterior o sumergiéndose en el presente. (En cierto sentido, la película de Benigni es el análogo estético de la sugestión posthipnótica que propone olvidar la realidad del pasado e imaginarlo de una manera más revitalizadora.)[28] La elaboración implica llegar a un acuerdo con acontecimientos extremos, incluyendo el trauma que casi siempre los acompaña, y afrontar críticamente –pero no reforzar– la tendencia a reactuar el pasado reconociendo, no obstante, que la reactuación puede ser necesaria e incluso atrayente.

En cualquier caso, ciertas heridas del pasado, personales y/o históricas, no se curan sin dejar cicatrices o residuos –en cierto sentido archivos– en el presente. Incluso pueden permanecer abiertas, aunque anhelemos combatir su tendencia a devorar nuestra existencia e incapacitarnos como actores del presente. Uno de los aspectos más difíciles de la elaboración es tomarla de manera tal que no parezca traicionar el amor o la confianza que nos vinculan a esos otros que hemos perdido; saber que no implica olvidar a los muertos, distor-

[28] Es probable que, en cierto sentido, Benigni y Giorgio Agamben sean imágenes especulares invertidas: Agamben generaliza una inexorablemente abyecta y desesperanzada imagen del campo de concentración como prototipo de la vida moderna; Benigni reinventa el campo de exterminio como una Disneylandia de fantasía proyectiva relativamente intocada por las dimensiones traumáticas de la realidad histórica.

sionar sus padecimientos ni dejarse anonadar por las preocupaciones actuales. La sensación de confianza traicionada o fidelidad rota (por injustificada que sea) es uno de los mayores impedimentos para elaborar los problemas. Como dije antes, el síntoma postraumático puede experimentarse como un vínculo con los muertos, y su disolución, aunque en cierto sentido liberadora, también puede sentirse –y ser resistida– como pérdida o traición.

Es evidente que la distinción entre reactuación y elaboración no es una oposición polarizada, una dicotomía binarista ni una división en categorías por completo diferentes. Es, en cambio, una distinción analítica entre procesos interactivos. Y se aplica en maneras significativamente diferentes a distintas personas en distintas situaciones o diferentes posiciones subordinadas. No debería emplearse indiscriminadamente para implicar que todos somos sobrevivientes o víctimas de un trauma. Pero es una manera de retomar el problema de la relación entre teoría y práctica, y de contrarrestar el relegamiento del pensamiento a una forma de desempoderamiento iluminado combinado a veces con la esperanza utópica y vacua de lo radicalmente otro. Trabajar con ciertas distinciones –y, en líneas más generales, con el psicoanálisis no construido como comprensión de sí individual o terapia sino como modo de teoría crítica– es también una manera de enfocar ciertas dimensiones de la historia que no pueden reducirse a los no obstante necesarios componentes de un modelo de investigación que entraña una reconstrucción del pasado lo más convalidada y justificada posible. Los aspectos vitales de la comprensión histórica no constreñidos por un modelo de investigación restringido abarcan la implicación con el objeto de estudio, la respuesta emocional o afectiva (sobre todo el rol de la empatía), y la posibilidad de llegar a un acuerdo con esa respuesta a través de un intercambio dialógico con el pasado y con quienes lo investigan de una manera que influya sobre el presente y el futuro.

III. ESTUDIOS DEL TRAUMA: SUS CRÍTICAS Y VICISITUDES

En los últimos diez años, el trauma, junto con la forma específica de recuerdo denominada memoria traumática, se ha convertido en la preocupación central de ciertas áreas de las humanidades y las ciencias sociales, propiciando incluso el surgimiento del campo o subdisciplina llamado estudios del trauma.[1] A la luz de su relación con

[1] Véanse, por ejemplo, Paul Antze y Michael Lambek (comps.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Nueva York, Routledge, 1996; Elizabeth J. Bellamy, *Affective Genealogies: Psychoanalysis, Postmodernism, and the "Jewish Question" after Auschwitz*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997; Cathy Caruth (comp.), *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995; Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996; Hal Foster, *The Return of the Real: The Avant-Garde at the End of the Century*, Cambridge, MIT Press, 1996; Geoffrey Hartman, *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, y *Scars of the Spirit: The Struggle against Inauthenticity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002; Michael Rothberg, *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000; Eric Santner, *Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany*, Ithaca, Cornell University Press, 1990; Ernst van Alphen, Caught by History: Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature, and Theory, Stanford, Stanford University Press; Nancy Wood, *Vectors of Memory: Legacies of Trauma in Postwar Europe*, Oxford, Berg, 1999; Barbie Zelizer, *Remembering to Forget: Holocaust Memory through the Camera's Eye* Chicago, University of Chicago Press, 1998, y Barbie Zelizer (comp.), *Visual Culture and the Holocaust*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2000. El conjunto de ensayos escritos en Inglaterra por un grupo de historiadores después de una conferencia dictada en Manchester en 1996 fue publicado bajo el título de *Traumatic Pasts: History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870-1930*, ed. de Mark S. Michale y Paul Lerner, Cambridge, Cambride University Press, 2001. Como el título lo indica, el debate, a pesar de su valor para la historia temprana del trauma, no va más allá de la década de 1930 y, por lo tanto, no se ocupa directamente de fenómenos posteriores ni del rol

Biblioteca Sapiens Historicus

acontecimientos extremos o límite como el Holocausto, otros genocidios, el terrorismo, la esclavitud, ciertos aspectos del colonialismo y demás, tenderíamos a pensar que el trauma y sus secuelas presentan un marcado interés para los historiadores. Pero salvo algunas excepciones (Saul Friedlander y yo mismo, por ejemplo), no se detecta demasiado interés por el trauma y, quizás en mayor medida, por las dimensiones de lo postraumático en la obra de los historiadores, y los intentos de conceptualizarlo y conceptualizar sus secuelas casi siempre son dudosos.[2]

Es importante determinar si, en cuanto a la cultura, Jean-Baptiste Lamarck tenía razón en un sentido: el de la "herencia" de características adquiridas. Esta "herencia", más precisamente repetición o reproducción, ocurre mediante una combinación de procesos más o menos conscientes como la educación y las prácticas críticas –incluyendo algunas prácticas significantes–, que pueden producir o actuar cambios sobre lo heredado, y procesos inconscientes o no tan controlados como la identificación o mimetismo, incluyendo la incorporación y la repetición compulsiva o la reactuación sintomática de efectos prostraumáticos.

---

del concepto de trauma en la vida social y el discurso intelectual posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Véase también el análisis informativo sobre las tensas relaciones entre hacer justicia, representar la historia traumática, respetar la memoria y escuchar los testimonios orales de las víctimas en juicios relacionados con el Holocausto como el de Nuremberg (Adolf Eichmann, Klaus Barbie, John [Ivan] Demjanjuk y Ernst Zundel) en Lawrence Douglas, *The Memory of Judgment: Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001. Véanse también los artículos incluidos en *History, Memory, and the Law*, ed. de Austin Sarat y Thomas R. Kearns, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999.

[2] Véanse Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflin, 1999; y Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, especialmente la p. 305 y el debate de los capítulos anteriores. Por ejemplo, muchas veces se sospecha de los usos del Holocausto como "capital simbólico". Respecto a este tema, véanse también los artículos incluidos en Ana Douglass y Thomas A. Vogler (comps.), *Witness and Memory: The Discourse of Trauma*, Nueva York, Routledge, 2003, en particular la esencial introducción de los editores.

Ya he aludido a la extrema precaución de Peter Novick con respecto al concepto de trauma y sus secuelas postraumáticas, en particular la transmisión de síntomas postraumáticos a otros a través de la repetición, la identificación o la mímesis. Novick incluso asevera que, con la sola excepción de los sobrevivientes del Holocausto, "la evidencia disponible no sugiere que, en líneas generales, los judíos estadounidenses (mucho menos los gentiles de esa misma nacionalidad) hayan sido traumatizados por el Holocausto en algún sentido importante de este término".[3] Novick desdeña implícitamente la importancia de la transmisión intergeneracional del trauma y de lo que ha dado en llamarse posmemoria, procedimiento que también lleva a cabo, en términos absolutamente explícitos y mordaces, el crítico literario historizante Walter Benn Michaels respecto de las secuelas de la esclavitud.[4] Para Benn Michaels, *Beloved*, de Toni Morrison, es una suerte de nutriente acrítico de la identidad autoutilitaria y las políticas de la memoria, y no una exploración de la posmemoria y la transmisión intergeneracional del trauma o de síntomas postraumáticos como los recuerdos atormentadores. La posmemoria es la memoria adquirida por quienes no experimentaron de manera directa un acontecimiento límite como el Holocausto o la esclavitud, y la transmisión intergeneracional del trauma refiere a la manera en que quienes no vivieron directamente un acontecimiento no obstante pueden experimentar y manifestar sus síntomas postraumáticos, cosa que ocurre a los hijos y allegados de sobrevivientes (y a veces de verdugos) que se posesionan del pasado –o hasta se sienten poseídos por él– y tienden a revivir lo que otros han vivido.[5] Los no allegados a los sobrevivientes o los verdugos pue-

[3] Peter Novick, *The Holocaust in American Life, op. cit.*, p. 3.

[4] Véase Walter Benn Michaels, "'You who never was there': Slavery and the new historicism–deconstruction and the Holocaust", en *The Americanization of the Holocaust*, ed. de Hilene Flanzbaum, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 181-197.

[5] Acerca de estos problemas, véanse Nicolas Abraham y Maria Torok, *The Shell and the Kernel*, ed. y trad. de Nicholas T. Rand, Chicago, University of Chicago

den, a través de la identificación, llegar a manifestar síntomas postraumáticos, con sospechosos efectos sobre la esfera pública cuando se hacen pasar por sobrevivientes reales, como supuestamente es el caso de Binjamin Wilkomirski, autor de *Fragmentos de una infancia en tiempos de guerra*.[6]

En parte como reacción o reacción exagerada al fenómeno del que Wilkomirski es epítome, numerosos historiadores –entre otros, Lucy Dawidowicz, Charles Maier, Arno Mayer, Henry Rousso y Yosef Hayim Yerushalmi– establecen una clara distición, incluso una oposición, entre historia y memoria en general, y a menudo consideran la memoria, incluyendo el testimonio incluido, sólo como objeto de estudio y crítica o, en el mejor de los casos, como fuente no fiable de hechos para la historia –visión que amenaza volver redudante el testimonio, puesto que todo lo que éste revela debe ser verificado contra documentos que se presumen más confiables–.[7] Esta concepción

---

Press, 1994 [trad. esp.: *La corteza y el núcleo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005]; Marianne Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; Thane Rosenbaum, *Second Hand Smoke*, Nueva York, St. Martin's Griffin, 1999. También recomendamos la lectura de James Berger, *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; y Satya Mohanty, *Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1997. Ambos libros incluyen lecturas de *Beloved*, de Toni Morrison, que contrastan con la de Benn Michaels.

[6] Binjamin Wilkomirski, *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, trad. de Carol Brown Janeway (1995), Nueva York, Schocken Books, 1996 [trad. esp.: *Fragmentos de una infancia en tiempos de guerra*, Buenos Aires, Atlántida, 1997].

[7] Véanse Lucy Dawidowicz, *The Holocaust and the Historians*, Cambridge, Harvard University Press, 1981; Charles Maier, "A surfeit of memory? Reflections on history melancholy, and denial", en *History and Memory*, 5 (1993), pp. 136-1551; Arno Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken?: The "Final Solution" in History*, Nueva York, Pantheon, 1988; Henry Rousso, *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944*, trad. de Arthur Goldhammer, Cambridge, Harvard University Press, 1992; y Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press, 1982. Sobre estos temas, véanse mis libros *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, y *Representing the Holocaust: History, Theory and Trauma*, Ithaca, Cornell University

excesivamente limitada del testimonio no explora su relación específica con la experiencia entendida como algo distinto de los acontecimientos. Además, ciertos académicos ven una bifurcación radical en el camino: análisis y crítica sociopolíticos, por un lado, e interés por el trauma (que John Mowitt denomina despectivamente "envi-

Press, 1994, en especial el capítulo 3, sobre Mayer. Gabrielle Spiegel retoma estos problemas en términos concordantes con los enfoques de Mayer y Yerushalmi. Véase su "Memory and history: Liturgical time and historical time", en *History and Theory*, 41 (2002), pp. 149-162. En el mismo número de *History and Theory*, Wulf Kannsteiner, en su artículo "Finding meaning in memory: A methodological critique of collective memory studies" (pp. 179-197), hace un análisis de la historia y la memoria colectiva enfocado en los medios y sus receptores, y Carolyn Dean plantea, en su "History and Holocaust representation" (pp. 239-249), un análisis estimulante y crítico pero a la vez apreciativo de *Traumatic Realism*, de Michael Rothberg. Allí analiza con particular percepción las relaciones entre la historia y la teoría, y entre la historiografía y otros campos como los estudios literarios. Kannsteiner aporta numerosas observaciones interesantes sobre la recepción del Holocausto por la televisión alemana. Por un lado, acepta plenamente la visión de Halbwachs de que las fuerzas colectivas dan forma a la memoria individual y la memoria individual autónoma es una sospechosa abstracción. Más aún, piensa que los procesos estudiados por el psicoanálisis –como la represión– son aplicables a las colectividades. Por otro lado, niega que el psicoanálisis pueda aplicarse a las colectividades, sin advertir que procesos tales como la represión tendrían entonces mayores oportunidades de operar sin control crítico. También afirma que las colectividades no sufren daño psíquico a causa de la represión. Podríamos concordar con Kannsteiner en que el psicoanálisis no debe aplicarse para oscurecer o distraer la atención de procesos y problemas sociales, políticos y éticos que son cruciales. También podríamos aducir que, en las colectividades a gran escala como las naciones, lo importante no es el daño psíquico sino las consecuencias políticas, sociales y éticas de no llegar a un acuerdo crítico y autocrítico con un pasado en el que estamos involucrados. Y podríamos insistir en que la aplicación del psicoanálisis a las colectividades tiene una dimensión especulativa que debería estar sujeta a un control cognitivo responsable, que especifique especialmente cómo y a qué se aplican las categorías y los procesos psicoanalíticos. Por ejemplo, podríamos decir que, después de la Segunda Guerra Mundial, en Israel prevaleció la represión del sufrimiento de las víctimas y sobrevivientes del Holocausto, hecho acorde con la narrativa redentora sionista y el deseo de construir una nueva identidad de judío combativo basada en la nacionalidad. En este aspecto, el juicio de Eichmann podría verse como un pesado retorno de lo reprimido; por lo demás, cómo elaborar el pasado y llegar a una narrativa nacional

dia del trauma"), por el otro.[8] Recientemente ha habido una reacción adversa contra el trauma y los estudios del Holocausto, de importancia mayormente sintomática y tendiente a sobresimplificar enfoques diversos y en ocasiones divergentes del trauma y el Holocausto. El propio Mowitt considera equívocamente los "estudios del trauma" como un campo unificado antes que internamente controvertido, y entiende el trauma primordialmente en términos de la noción de "afectos heridos" de Wendy Brown. Esta noción alude a ciertas formas de política identitaria cargadas de envidia y *resentimiento*, que a su vez se construyen como síntoma de liberalismo fundido o confundido con capitalismo global. Con un predecible estilo de antigua izquierda, a veces peligrosamente próximo a las reacciones de la extrema derecha (sobre todo cuando apela a la envidia y el resentimiento), Mowitt postula que cualquier giro hacia la ética –en ocasiones vinculado al interés por el trauma– implica, por fuerza, un alejamiento de la crítica política y socioeconómica. Ésta es una idea dominante

diferente, más autocrítica y "postsionista" dentro de un contexto político e internacional complejo es una preocupación recurrente en Israel.

[8] John Mowitt, "Trauma envy", en el número especial, editado por Karyn Ball sobre "Trauma and its cultural aftereffects", de *Cultural Critique*, 46 (2000), pp. 272-297. Véanse también el enfoque del trauma significativamente diferente de la propia Ball en su ensayo "Disciplining traumatic history: Goldhagen's impropriety" (pp. 124-152) y su notable introducción "Trauma and its institutional destinies" (pp. 1-44), donde investiga las razones del reciente interés en el trauma. No obstante, la introducción tiende a historizar el trauma en términos excesivamente circunscriptos como una preocupación típica de la década de 1990 que apareció, alcanzó la cresta de la ola y luego desapareció del mapa. Quizás defensivamente, contribuye de este modo a la cuestionable tendencia a ver los estudios del trauma –o incluso el estudio del trauma mismo– como otra moda académica de vida muy corta. Esta perspectiva oscurece cómo el estudio del trauma, conducido de cierta manera, puede aportar una nueva percepción de los acontecimientos y experiencias extremos, sobre todo aquellos caraterizados como catástrofes, crisis o rupturas radicales con el pasado. Acerca de estos problemas, véase también mi libro *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001 [trad. esp.: *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

en la izquierda, e incluso aparece postulada en *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, de Alain Badiou.[9]

En su libro *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, Susan Brison señala la sospecha de los filósofos anglonorteamericanos con respecto al trauma.[10] Mientras los historiadores tienden a confiar en la objetivación y la contextualización dentro de un paradigma de investigación restringido, los filósofos (al menos los filósofos analíticos) manifiestan, según Brison, una definida preferencia por la variante acontextual o descontextualizada del enfoque impersonal de los problemas. Este enfoque establece una dicotomía entre lo empíricamente contingente –especialmente lo personal (que los historiadores suspicaces motejan de "ego-historia")– y lo filosófico. Para Brison, los filósofos también tienden a menospreciar la importancia de la narrativa como medio de pensamiento filosófico, oponer (a veces en términos de género) lo cognitivo a lo afectivo o emocional (codificando lo afectivo como femenino), preferir los ejemplos imaginarios y a veces forzados a las experiencias reales de trauma y violencia (donde los hechos suelen superar con creces a la imaginación), e ignorar ciertos problemas como el estupro o relegarlos a la esfera de lo no filosófico. (Brison, en cambio, intenta combinar la narrativa de su propia violación y casi muerte por estrangulamiento con una meditación filosófica sobre el problema del trauma.)

Allí donde su descripción de la filosofía analítica (que califica dentro de las contracorrientes dominantes, sobre todo en el pensamiento feminista) es certera, podríamos ver una división neoaristotélica del trabajo entre filosofía e historia basada en premisas mayores compartidas: una división entre lo conceptual y lo empírico o contingente, lo forzadamente imaginario y lo estrictamente realista, lo

[9] Alain Badiou, *Ethics: An Essay in the Understanding of Evil*, trad. de Peter Hallward (1998), Londres, Verso, 2001 [trad. esp.: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. de Raúl J. Cerdeiras, Barcelona, Herder, 2004].

[10] Susan Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

analítico y lo narrativo, pero basada en la tendencia compartida a excluir el afecto (sobre todo la empatía) del entendimiento y a proteger una idea limitada de razón y racionalidad de todo contacto con aquello que podría perturbarla y perturbar la autoimagen de quienes fundamentan su propia identidad en ella –notablemente, el trauma, sus secuelas y sus efectos posiblemente perturbadores sobre quienes lo investigan–. Hasta los teóricos cercanos a la filosofía continental, como Jean-François Lyotard y Giorgio Agamben, en ocasiones evitan explorar la conflictiva y mutuamente cuestionadora relación entre historia y teoría, y en cambio ven lo históricamente específico, un Auchswitz, por ejemplo, como simple instancia, ilustración, signo o epifanía singular de un concepto o preocupación transhistórico teórico como la sublimidad, el diferendo o el sujeto escindido, abyecto.[11] (Aquí se repite, disfrazada de teoría, la tradicional reducción filosófica de –o incluso el prejuicio contra– la historia.)

Las críticas a los "estudios del trauma" pueden estar justificadas en algunos aspectos cuando son específicas, focalizadas y autocríticas. Si son lo suficientemente calificadas, estas críticas plantean el desafío de desarrollar una perspectiva diferencial y exhaustiva del estudio del trauma y lo postraumático, sobre todo en relación a acontecimientos y experiencias extremos o límite; perspectiva que no deberá tornarse, bajo ningún concepto, meramente psicologizante, abrumadoramente teórica, olvidadiza de los problemas políticos y socia-

[11] Jean-François Lyotard, *Heidegger and "the jews"*, trad. de Andreas Michel y Mark S. Roberts (1988), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990 [trad. esp.: *Heidegger y "los judíos"*, Buenos Aires, La Marca, 1995]; Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness ande the Archive*, trad. de Daniel Heller-Roazen, Nueva York, Zone Books, 1999 [trad. esp.: *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2005, edición corregida]. Véase también Georges Bataille, "Concerning the accounts given by the residents of Hiroshima", en Cathy Caruth (comp.), *Trauma: Explorations in Memory*, , Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 221-235. Bataille propone un análisis extático del bombardeo de Hiroshima en términos de núcleo interno de oscuridad, una idea sublime del despilfarro más allá de la razón y la ganancia, y el colapso –o al menos el relegamiento al nivel de lo superficial e irrelevante– de la distinción entre desastre natural y acción humana.

les a mayor escala, servil a la búsqueda de herencias o mezquinas formas autoutilitarias de política identitaria, ni tampoco objeto de una fijación que identifique historia con trauma y tienda a ver indiscriminadamente el trauma en todas partes.

En líneas generales, reconozco que todas las distinciones significantes, "catécticas" o emocionalmente cargadas son problemáticas, pero cabe señalar que algunas lo son más que otras. Y que la crítica de un uso o un aspecto de una distinción determinada –por ejemplo, la atribución de género a la distinción público/privado o el uso etnocéntrico de la distinción universal/particular– no deslegitima ipso facto ni tampoco invalida todos los usos o los aspectos de dicha distinción. Además, la saludable deconstrucción de las oposiciones binarias o dicotomías –que es política y éticamente importante en tanto desestabiliza o invalida los fundamentos del mecanismo del chivo expiatorio– no tiene por qué acabar en la indistinción de todas las distinciones ni tampoco en una idea del pensamiento como astigmatismo generalizado o derretimiento conceptual. Más bien resalta la importancia de establecer distinciones problemáticas y sopesar sus fuerzas y debilidades reales o deseables, y de este modo plantear explícitamente el tema de cuáles distinciones deben borrarse, cuáles deben conservarse y cuáles deben remodelarse o transformarse.[12] En

[12] Por ejemplo, podríamos argumentar en términos normativos que las dimensiones de género de las distinciones deberían ser borradas o eliminadas de plano, y no obstante reconocer su rol empírico e histórico. (Esta argumentación plantearía el problema de nuestra comprensión de lo que Lacan llama lo simbólico, junto con el intento de aplicarlo a las distinciones de género o incluso a las oposiciones que funcionan inter alia para deslegitimar las familias no tradicionales, como en la perspectiva de ciertos opositores al PACS [Pacte de Solidarité Sociale] en Francia.) Pero esta argumentación no se aplica de manera uniforme a todas las otras dimensiones o usos de las distinciones, al menos si no adherimos a un enfoque indiscriminadamente antinómico de los problemas (a veces vinculado al utopismo anárquico extremo). Creo que existe una cuestionable tendencia, evidente en la obra de Agamben, a creer que las únicas dos opciones básicas en el pensamiento son los sospechosos binarios, por una parte, y el desdibujamiento de todas las distinciones o indistinción radical, por la otra. De allí que todas las distinciones, aunque se hagan de manera analítica o autocrítica, sean con-

concordancia con estas perspectivas, me gustaría no dicotomizar pero sí establecer una distinción –por problemática que resulte– entre el o los acontecimiento(s) traumatizante(s), la experiencia del trauma, la memoria y la representación. Esta distinción entre aspectos del trauma a menudo elididos es importante por varias razones. (Por lo general, los términos "acontecimiento" y "experiencia" se usan indistintamente; así lo hacen, por ejemplo, Caruth y Leys, a pesar de que esta última critica a Caruth.) Esta distinción es importante, entre otras razones, porque una persona puede participar en el aconteci-

---

fundidas con oposiciones binarias que dividen la realidad en reinos o esferas separados, y que se entienda que la deconstrucción de los binarios conduce inevitablemente al desdibujamiento, la eliminación o la confusión de todas las distinciones. Curiosamente, esta orientación puede llevar a un metabinarismo paradójico con la restricción de las opciones a los binarios, por un lado, y su indistinción o borramiento generalizado, por otro. Así se evitan los problemas de analizar a fondo el verdadero rol histórico de los binarios (incluyendo la tendencia compulsivamente repetida a construir todas las distinciones en términos binaristas) e intentar rearticular las distinciones –incluyendo las nuevas– cuando los binarios han sido deconstruidos y desplazados. Esto plantea problemas éticos y políticos. Cabe señalar que la convicción de que la deconstrucción de los binarios acaba inevitablemente en el borramiento o colapso radical de las distinciones puede inducir a la generalización de lo que Primo Levi denominaba la zona gris, de modo tal que todos los involucrados en los acontecimientos extremos se transforman en cómplices como victimarios-víctimas. El desmoronamiento de la distinción victimario-víctima plantea la incapacidad de distinguir entre situaciones diferentes en términos de diversos grados de complicidad, inocencia y culpa. Para Levi, en el Holocausto hubo un muy numeroso conjunto de víctimas que eran inocentes y no merecían el tratamiento que recibieron de un grupo de victimarios que, en su rol de verdugos, no eran víctimas en ninguna manera significativa. Entre estos grupos había una zona gris de tonalidades diversas de victimarios-víctimas, incluyendo los miembros de consejos judíos y el *Sonderkommando* (podríamos agregar otros grupos, como ciertos *kapos* de los campos cuyo epítome es Tadeusz Borowski). Por supuesto que sería deseable superar la distinción víctima/victimario superando toda la red de victimización que involucra al victimario, la víctima, el testigo, el salvador, la zona gris y demás. Pero esto implicaría una iniciativa eticopolítica explícitamente normativa tendiente a transformar la sociedad y la cultura de maneras fundamentales, y no un borramiento generalizado de las distinciones históricas existentes acompañado, en el mejor de los casos, por una vacua esperanza (post)apocalíptica.

miento sin pasar por la experiencia del trauma. Por ejemplo, aunque pueda haber traumatización en el victimario, la ideología y la práctica nazis estaban equipadas para crear victimarios capaces de combinar actos extremos, traumatizantes y radicalmente transgresores con una dureza que, cuando cumplía su función de armadura psíquica, ocluía la traumatización. Encontramos tendencias similares en Ernst Jünger y otros, donde la violencia y el posible trauma se transfiguran para la ocasión en una experiencia extática de lo sublime; sobre todo en el *Fronterlebnis*: la experiencia de combatir en el frente de batalla durante la Primera Guerra Mundial.[13] (La experiencia colonial podría funcionar de manera comparable.)[14] A la inversa, podemos experimentar aspectos del trauma o padecer traumatización secundaria –al menos a través de la manifestación de efectos sintomáticos como ansiedad extrema, ataques de pánico, reacciones de espanto o pesadillas recurrentes– sin haber vivido personalmente el acontecimiento traumatizante al que se atribuyen esos efectos. Es el caso de la transmisión intergeneracional del trauma, sobre todo mediante procesos identificatorios con la experiencia (real o imaginaria) de allegados. La traumatización secundaria puede incluso producirse en quienes sólo reaccionan a las representaciones del trauma, como según parece le ocurrió a Wilkomirski respecto de su infancia viendo un documental del Holocausto. En su novela *Writing the Book of Esther* (1985),[15] Henri Raczymow describe a una joven mujer que

[13] Acerca de Jünger, véase, por ejemplo, Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984, cap. 4; Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens: Die Pessimistiche Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Munich, Carl Hanser, 1978; y Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, vol. 2, trad. de Erica Carter y Chris Turner en colaboración con Stephen Conway (1978), Minneapolis, University of Minnesota Press,1989.

[14] Véase Sven Lindqvist, *"Exterminate All the Brutes"*, trad. de Joan Tate (1992), Nueva York, New Press, 1996.

[15] Henri Raczymow, *Writing the Book of Esther*, trad. de Dori Katz (1985), Nueva York, Holmes & Meier, 1995. El título original de la novela es *Un cri sans voix*.

lleva el nombre de una tía muerta en Auschwitz e intenta volver a experimentar lo que jamás vivió: el intenso sufrimiento y la traumatización propios de la vida en los campos de exterminio. En una *imitatio* de la víctima, padece victimazgo sustituto y se viste con el uniforme de los campos, se rapa la cabeza, pasa por períodos de inanición y finalmente se autogasea. La incertidumbre de la posición subordinada y la voz no sólo afectan al hermano menor de Esther, Mathieu, sino también al narrador con respecto a Mathieu y la propia Esther.[16] Estos procesos contribuyen a esclarecer y brindar perspectiva crítica sobre los padecimientos de los sobrevivientes imaginarios que manifiestan síntomas postraumáticos comparables a los de los sobrevivientes de acontecimientos extremos como el Holocausto. La historia religiosa nos ha familiarizado con algo aparentemente análogo en la forma extrema de la imitación de Cristo que conduce a la aparición de estigmas –que podrían ser considerados efectos postraumáticos, sintomáticos y somáticos de la crucifixión en alguien que no ha sido crucificado–. Este ejemplo inexacto es pertinente en tanto plantea el tema de la transformación del trauma en experiencia (o acontecimiento) fundante, la base misma de una existencia, con la posibilidad de que el trauma sea sacralizado o transvalidado en lo sublime.[17]

[16] Al final de la novela, Mathieu decide que no transmitirá el legado y la maldición de Esther a su hijo: "Mi hijo debe vivir, no sólo sobrevivir. Es mi deber de padre permitirle vivir la vida a la que tiene derecho. No hay línea directa de Esther a este niño. Excepto quizás a través de este libro. Pero es apenas un libro, nada más" (*Writing the Book of Esther*, p. 204). Cabe notar que, antes de su muerte, Esther se enamora locamente de un cineasta –"el nuevo dios, el dios de los ochenta, perfecto para los ochenta" (p. 189)– que está filmando una película sobre los campos de concentración. El narrador, esta vez en la persona de Simon, el marido de Esther, se muestra irónico acerca del cineasta y su proyecto. Sin embargo, como Claude Lanzmann (a todas luces el modelo inspirador del cineasta de la novela), el narrador de *Writing the Book of Esther* analiza la Shoá en tonos de sacralización y sublimidad negativa.

[17] La distinción entre acontecimiento y experiencia aporta una manera de salir de, o al menos resituar, los *impasses* que han impedido o desalentado el uso de testimonios en la composición narrativa histórica de numerosos historiadores. Sobre

Aquí cabe una aclaración: nuestras experiencias más profundas de sufrimiento, perturbación, pérdida e incluso éxtasis pueden no provenir de haber vivido acontecimientos traumatizantes, a los cuales son a veces erróneamente atribuidas –como la pérdida moderna de la memoria auténtica, de la verdadera comunidad o unidad con el Ser–. Estas "pérdidas" son, diría yo, más fáciles de conceptualizar como ausencias relacionadas con lo que podría denominarse trauma estructural o transhistórico, en tanto condición desestabilizadora de posibilidad que genera ansiedades o vulnerabilidades. Estas últimas, que se aplican a todo el mundo, pueden ser dudosamente fijadas y sometidas a hipóstasis cuando son derivadas proyectivamente de acontecimientos putativos (el exilio del Edén, el pecado original) o adjudicadas a la intervención nefanda de un grupo humano determinado (los inmigrantes, los judíos y demás). Más aún, el intento de narrativizar la dimensión estructural o transhistórica del trauma siempre

todo cuando se trata de testimonios sobre acontecimientos extremos, desconcertantes y experiencias traumáticas, el problema obvio es cómo emplearlos en una narración histórica. En este aspecto deberíamos reconocer que el recuerdo de la experiencia, si bien siempre tiene interés histórico, plantea una relación conflictiva con la experiencia durante los acontecimientos y, todavía más, con los acontecimiento mismos, aunque no haya una simple oposición binaria entre acontecimiento y experiencia. Los testimonios pueden contener declaraciones fácticas precisas concernientes a los acontecimientos, pero su precisión no deriva exclusivamente del hecho de que la persona que los recuerda los haya vivido en la realidad. Podría decirse que la experiencia presta cierta "autenticidad" al testimonio –incluido su relato de los acontecimientos– que no debería confundirse con precisión fáctica (o "valor de verdad" en un sentido empírico limitado). Si una experiencia puede ser calificada de auténtica (o "verdadera" en otro sentido que no sea el empírico limitado) cuando implica imprecisiones fácticas (por ejemplo, cuando alude a un acontecimiento fantaseado que no ocurrió empíricamente o que ocurrió de otra manera), es una cuestión semántica y evaluativa. En cualquier caso, el testimonio siempre suplementa los hechos con experiencia y cualidades performativas que en ocasiones constituyen el interés primario de aquéllos tanto para el historiador como para otros. Cuando los testimonios son la única fuente de ciertos hechos, su reclamo de credibilidad puede ser *faute de mieux*, y dentro de lo posible habrá que chequearlos con información cruzada como prueba parcial de su exactitud.

es mitológico o ficticio. Y puede alimentar las estructuras del prejuicio. En el trauma estructural o transhistórico no existen víctimas aisladas, diferenciadas, pero sí puede haberlas en el trauma histórico o, de manera equívoca, en la historización y la narrativización de lo transhistórico –por ejemplo, cuando la mujer es chivo expiatorio en el exilio del Edén o los judíos en la caída del *Volksgemeinschaft*–.

Por cierto, podríamos especular que hay algo equívoco en la tendencia a experimentar como pérdida el tipo de ausencia relacionado con el trauma estructural o transhistórico (es decir, el demasiado común sentimiento de que se ha perdido lo que en realidad jamás se tuvo: la verdadera comunidad, el paraíso, la memoria auténtica o el Ser). Este equívoco distorsiona o disfraza la naturaleza misma del trauma transhistórico relacionado con la ausencia (sobre todo la ausencia de fundamentos últimos) y también la dinámica de la transmisión intergeneracional del trauma y los sentimientos de culpa indeterminados (por ejemplo, cuando esa transmisión es leída, o equívocamente leída, como el pecado original o sus desplazamientos seculares, como en ciertas interpretaciones del crimen primordial o la melancolía originaria, la vergüenza, la culpa o la violencia).[18] Esta tendencia a experimentar la ausencia como pérdida (así como la tendencia a desplazar una pérdida real –como la pérdida de Wilkomirski de su madre– hacia una pérdida fantaseada) puede ser vinculada a acontecimientos reales como el Holocausto, sobre todo por alguien que no los ha vivido; y, junto con la identificación, puede ser otro factor de peso para el fenómeno de los sobrevivientes "voluntarios" o imaginarios que llegan al extremo de creer que en realidad estuvieron allí. También puede llevar a confundir la condición de abyección putativamente transhistórica con el problema específico de la victimización, y por lo tanto sumar a la seducción del victimazgo

[18] Desde esta perspectiva podemos reconocer tardíamente la "muerte de Dios" como la experiencia quizás históricamente necesaria de la ausencia como pérdida. A la inversa, podemos ver la creencia en Dios como figuración de la ausencia en términos de presencia esperada.

y oscurecer el estatus de las víctimas históricas y el rol del victimario en la dinámica víctima-victimario.[19]

En el trauma histórico (o en la dimensión histórica del trauma, que es distinta de la transhistórica), los acontecimientos traumatizantes pueden determinarse, al menos en un principio, con un alto grado de precisión y objetividad. Éstos incluirían los acontecimientos del Holocausto, la esclavitud, el *apartheid*, el abuso infantil y la violación. En la práctica, la determinación de esta clase de acontecimientos en el pasado plantea problemas de variables grados de dificultad por la obvia razón de que nuestro acceso a ellos está mediado por diversas huellas, remanentes o residuos: la memoria, el testimonio, la documentación y las representaciones o artefactos.

La experiencia del trauma plantea dificultades aun mayores, o quizás de otro orden de magnitud. El trauma es en sí mismo una experiencia perturbadora que irrumpe en –o incluso amenaza destruir– la experiencia, en el sentido de vida integrada o al menos articulada de una manera viable. Hay un sentido en que el trauma es una experiencia fuera-de-contexto que perturba las expectativas y desestabi-

[19] El análisis de las complejas y sobredeterminadas relaciones de lo transhistórico y lo histórico –incluyendo lo intergeneracional– es sumamente difícil e importante. Para profundizar en el tema, recomiendo el capítulo 2 de mi libro *Escribir la historia, escribir el trauma*. Cabe señalar que la distinción entre lo transhistórico y lo histórico es en sí misma analítica, y que ambas categorías se intersectan e interactúan de manera compleja en los casos históricos reales de traumatización. Sin embargo, la distinción es importante para contrarrestar la tendencia simplista a derivar una dimensión del trauma de la otra: a ver lo histórico (el Holocausto, por ejemplo) sólo como una instancia o una ilustración del trauma transhistórico (el pecado original o lo real lacaniano, por ejemplo) o, a la inversa, a atribuir todas las dimensiones del trauma o sus análogos (la angustia y el ser hacia la muerte heideggerianos, por ejemplo) sólo a acontecimientos o contextos específicos. Si bien reconozco que existe algo parecido a una dimensión transhistórica del trauma, puedo comprender que se titubee en emplear el mismo término para ésta que para el trauma histórico, aunque este uso estaría respaldado por la fuerza de lo fantasmático y los procesos de identificación relacionados que pueden contribuir a la traumatización histórica o "empírica" de aquellos que en realidad no han vivido ciertos acontecimientos límite o extremos.

liza la comprensión de los contextos existentes. Además, la radicalmente desorientadora experiencia del trauma implica a menudo una disociación entre cognición y afecto. En suma, en la experiencia traumática casi siempre podemos representar entumecidamente o con distancia lo que no podemos sentir, y sentir abrumadoramente lo que no podemos representar, por lo menos con cierta distancia crítica y control cognitivo. Aquí tenemos una relación aporética entre representación y afecto con posibilidad de oscilación descontrolada entre los polos de una doble direccionalidad. Podríamos postular que la aporía indica un trauma que no ha sido viablemente elaborado, y, por lo tanto, conduce a la repetición compulsiva de la relación aporética. También podríamos afirmar que, en términos de Walter Benjamin (o al menos en mi apropiación de ellos), el trauma como experiencia es *Erlebnis* antes que *Erfahrung*.[20] El trauma como *Erlebnis* es un impacto para el sistema y puede ser reactuado o repetido compulsivamente en la así llamada memoria traumática. *Erfahrung* implica articulaciones más viables de la experiencia que permiten aperturas a futuros posibles.

El problema de elaborar el trauma, o más precisamente sus síntomas recurrentes, es pasar de *Erlebnis* a *Erfahrung* hasta donde sea posible este movimiento o pasaje. (La narración, incluyendo la narrativa experimental, desempeña un papel importante aquí, sobre todo en cuanto a los síntomas postraumáticos de acontecimientos y experiencias límite; pero lo mismo puede decirse de otras formas como la poesía o el ensayo y los modos performativos como el ritual, el canto y la danza.)[21] La experiencia del trauma es, así, diferente del acontecimiento traumatizante en que no es puntual o fechable. Está

[20] Sobre esta distinción en Benjamin, véase John McCole, *Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, en particular el cap. 2.

[21] Véase, por ejemplo, el análisis de la "música negra" en Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, cap. 3.

vinculada a sus efectos tardíos o síntomas, que la vuelven elusiva.[22] La elusividad –o lo que Cathy Caruth denomina cualidad no reclamada– hace que la experiencia histórica del trauma sea difícil de distinguir del trauma estructural o transhistórico, y por ende propicia la confusión de la identificación imaginaria o vicariamente experimental con ciertos acontecimientos y la creencia de que los hemos vivido en realidad (lo que se denomina memoria recuperada).[23] Más aún, la elaboración del trauma no conlleva la posibilidad de alcanzar la total integración del yo, incluyendo la hazaña retrospectiva de unir los fragmentos de la resquebrajada experiencia del trauma pasado sin dejar marcas (a través de una narrativa armonizadora o fetichista, por ejemplo). Toda "sutura" retrospectiva sería en sí misma fantasmática o ilusoria. *Elaborar significa trabajar sobre los sintomas pos-*

[22] Los que han vivido acontecimientos límite por lo general tienen experiencias límite. Pero es posible tener una experiencia límite sin haber vivido un acontecimiento límite mayor en la historia. Incluso es posible ponerse intencionalmente en una situación de alto riesgo o casi muerte para tener una experiencia límite con la consiguiente posibilidad de júbilo "sublime". Esto es admisible siempre y cuando no se victimice a otros (animales no humanos incluidos) y se realice con el consenso de todos los participantes. Incluso podemos verlo como un intento de afrontar el trauma estructural o transhistórico y aportar un ámbito o una serie de condiciones en que pueda ser reactuado. Por el contrario, los traumas históricos que implican victimización (como los genocidios) pueden comprenderse en parte como maneras en que los victimarios evitan o niegan su relación con la propia angustia y vulnerabilidad.

[23] En cierto sentido, la memoria recuperada puede considerarse una localización y condensación de lo transhistórico en lo histórico y de lo general en lo particular. De allí que, partiendo de la creencia de que la condición humana es portadora desde un principio del pecado original o la abyección, yo pueda llegar a la conclusión de que un padre o un grupo humano particular han pecado contra mí o me han vuelto abyecto. O que, partiendo de la creencia de que el abuso infantil predomina en mi sociedad, concluya que he sido su víctima. Los procesos intermediarios de identificación imaginaria o transposición, que a veces implican interacción con un terapeuta, pueden ser necesarios para el desarrollo de este silogismo práctico. Por ejemplo, en el complejo y controvertido caso de Binjamin Wilkomirski, quien se identificó con las víctimas del Holocausto, reaccionó a una película que había visto en sus primeros años de vida, transpuso la pérdida de su madre y participó en sesiones terapéuticas.

traumáticos para mitigar los efectos del trauma generando contrafuerzas a la repetición compulsiva (o reactuación) y posibilitando una articulación más viable de afecto y cognición o representación, y también la acción ética y sociopolítica en el presente y el futuro. Al menos como yo lo empleo, el término elaboración no significa redención total del pasado ni curación de sus heridas traumáticas. Por cierto, hay un sentido en el cual –aunque trabajemos sobre sus síntomas– el trauma, una vez ocurrido, es una causa que no podemos cambiar ni curar de manera directa. Y cualquier idea de redención total o salvación en relación al trauma, por muy de-este-mundo o diferida que sea, resulta sospechosa. Pero, al menos en la dimensión histórica del trauma, es posible trabajar para cambiar las causas de esta causa –en tanto sean sociales, económicas y políticas– e intentar prevenir su recurrencia y posibilitar formas de renovación. Si el trauma es transhistórico, tendremos que aprender a convivir con la angustia que lo acompaña y a no atribuirlo mistificadoramente a un acontecimiento ni proyectar la responsabilidad de aquél sobre un grupo definido de chivos expiatorios.

La memoria traumática (por lo menos, según Freud) implica una temporalidad demorada o tardía y un período de latencia entre el acontecimiento anterior real o fantaseado y el acontecimiento posterior que de algún modo lo recuerda y provoca represión, disociación o exclusión y comportamiento intrusivo. Pero cuando el pasado se revive incontroladamente es como si no hubiera diferencia entre pasado y presente. Ya se actúe o se repita –o no– el pasado en su precisa literalidad (con figuras como las que Cathy Caruth y Bessel van der Kolk postulan, pero de las que yo me permito dudar), experiencialmente sentimos que estamos de vuelta allí reviviendo el acontecimiento, y la distancia entre el aquí y el allí, el entonces y el ahora sencillamente desaparece. Podríamos, como a veces ocurre en Caruth, aproximar o incluso fusionar el acontecimiento y la experiencia del trauma por una razón definida: la creencia en que el recuerdo traumático o el síntoma postraumático –por ejemplo, la pesadilla o la retrospección– es literal en el doble sentido de ser, o al menos derivar de, una réplica exacta o una repetición del acontecimiento y cons-

tituir algo incomprensible, imposible de simbolizar o ilegible. (Van der Kolk fundamenta esta creencia en la cuestionable idea de que el acontecimiento traumático deja un rastro neuronal o huella imagística en la amígdala y que el problema de la simbolización o verbalización radica en la "traducción" lateral de la imagen disociada desde la amígdala hasta los centros verbales del cerebro.)[24] En un pasaje particularmente intrigante, Caruth señala ciertas maneras en que la comprensión y la elaboración entrañan lo que a su entender son pérdidas:

> El trauma requiere entonces integración, por el bien del testimonio y por el bien de la cura. Pero, por otra parte, la transformación del trauma en memoria narrativa que permita verbalizar y comunicar la historia, e integrarla a nuestro conocimiento del pasado (y el de otros), puede hacer perder la precisión y la fuerza que caracterizan al recuerdo traumático. [...] No obstante, más allá de la pérdida de precisión hay otra, más profunda: la pérdida de la incomprensibilidad esencial del acontecimiento, la fuerza de su *afrenta al entendimiento*. Este dilema subyace a la renuencia de numerosos sobrevivientes a traducir su experiencia en discurso. [...] Como observan Van der Kolk y Van der Hart, la posibilidad de integrar la historia a la memoria y la conciencia plantea el interrogante de "si jugar con la realidad del pasado no es un sacrilegio de la experiencia traumática".[25]

[24] Esta idea literalizada de la disociación lateral fundamenta el sospechoso rechazo de Van der Kolk de la represión y el inconsciente freudiano, al menos con respecto al trauma.

[25] Cathy Caruth, "Recapturing the past: Introduction", en *Trauma: Explorations in Memory, op. cit.*, p. 154. Tendiendo a fusionar el trauma con –o simplemente a subsumirlo bajo– una idea transhistórica del trauma (como lo real lacaniano), Slavoj Zizek se aproxima a Caruth (e incluso a Felman o Agamben) en *The Plague of Fantasies*, cuando escribe acerca de *Shoá*, de Lanzmann: "Este ejemplo también coloca la dimensión *ética* de la fidelidad a lo Real *qua* imposible: la cuestión no es simplemente 'decir toda la verdad al respecto' sino, sobre todo, confrontar la manera en que, por nuestra posición enunciativa subjetiva, ya estamos desde siempre involucrados, comprometidos con ella" (*The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997, p. 215). Zizek elabora su "ejemplo" y afirma: "Es necesario esclarecer los puntos clave a propósito del trauma y lo Real. La película *Shoá*, de Claude Lanzmann, alude al trauma del

Caruth parece peligrosamente cerca de confundir ausencia (de fundamentos absolutos y sentido o conocimiento total) con pérdida e incluso sacralización, o sublimización, de la repetición compulsiva o la reactuación de un pasado traumático. Como ya he señalado, la ela-

---

Holocausto como algo que está más allá de la representación (que sólo puede discernirse a través de sus huellas, los testigos sobrevivientes, los monumentos remanentes); sin embargo, la razón de esta imposibilidad de representar el Holocausto no se halla, simplemente, en que es 'demasiado traumático', sino más bien en que nosotros, sujetos observadores, todavía estamos involucrados en él, aún somos parte del proceso que lo generó (baste recordar la escena de *Shoá* en que los campesinos polacos de una aldea próxima al campo de concentración, entrevistados ahora, en nuestra época, siguen considerando 'extraños' a los judíos; vale decir que repiten la misma lógica que produjo el Holocausto...)". Concuerdo con Zizek en que existe una fuerte y quizás inevitable tendencia a repetir aspectos del pasado traumático y que el trauma histórico no está sólo en el pasado sino que "nos" involucra en grados diversos, que dependen de nuestra relación con ese pasado y nuestras prácticas o incluso nuestras posibilidades presentes; y ciertamente concuerdo en que esta implicación "transferencial" es una de las cuestiones más importantes con las que debemos llegar a un acuerdo para poder estudiar el pasado. También reconozco la inclinación del traumatizado a experimentar síntomas postraumáticos, no sólo como rasgos patológicos a trascender sino como marcas de devoción, si no monumentos funerarios, a sus allegados muertos. Junto con este reconocimiento afirmo la necesidad de empatizar con los sobrevivientes como Charlotte Delbo, que de hecho experimentaron "fidelidad" a la experiencia traumática o a aquellos que fueron destruidos por los acontecimientos relacionados con ella. Pero dudaría en postular la identificación indiscriminada entre "nosotros" y los campesinos polacos que plantea Zizek, o la idea afín de que el trauma histórico es sólo una instancia de lo transhistóricamente traumático real. (Zizek no observa que Lanzmann a menudo se distancia radicalmente de los campesinos polacos, a quienes en ocasiones trata con ironía desdeñosa, y actúa su identificación con las víctimas, lo que a mi entender facilita su tendencia a formular preguntas obtrusivas a los sobrevivientes con la intención de hacerlos revivir –para poder revivirlo también él– el pasado traumático que no experimentó directamente. Recomiendo leer el capítulo 4 de mi libro *History and Memory after Auschwitz*.) Más aún, como el propio Zizek reconoce a veces, la noción de una ética del psicoanálisis en términos de "fidelidad" a lo real traumático tiene el valor de reconocer una dimensión transhistórica del trauma, que no debería convertirse en trauma histórico mediante el mecanismo del chivo expiatorio. Pero cuando esta noción es convertida hiperbólicamente en fundamento de la ética en general, amenaza devenir en una estetización "sublime" de la ética cuyas consecuencias para la

boración no implica la integración o transformación del trauma pasado en una memoria narrativa sin suturas y en sentido o conocimiento total.[26] En el mejor de los casos, la narrativa no ayuda a cambiar el pasado a través de una dudosa reescritura de la historia sino a elaborarlo de una manera que abra futuros posibles. También permite recapitular acontecimientos y quizás evocar experiencias, casi siempre mediante movimientos no lineales que hacen posible registrar el trauma en el lenguaje y sus hesitaciones, indirectas, pausas y silencios. Y, particularmente por ser testigo y dar testimonio, la narrativa contribuye performativamente a crear en la existencia aperturas que no existían antes. Pero la hipótesis de Caruth también representa un desplazamiento de ciertas creencias religiosas de larga data relacionadas con una divinidad radicalmente trascendente e inescrutable y sus

---

vida política y social son dudosas, dado que ignora o subestima la importancia de elaborar los conflictos y subordina la ética a una visión trágica o postrágica sin elaborar como corresponde las tensas e intrincadas relaciones entre ambas. También podríamos postular que alguna rama de la ética del psicoanálisis debe ocuparse del problema de la transferencia y sus usos y abusos.

[26] Tampoco hay que confundir los reconocimientos tardíos, a menudo asociados con la elaboración del pasado, con teleología. Los reconocimientos tardíos, que nos permiten comprender o leer de otra manera un fenómeno pasado debido a la ocurrencia de acontecimientos intervinientes, pueden relacionarse con un sentido calificado de la necesidad histórica y con la manera en que un futuro anterior es activo en el pasado. Sin desmerecer los esfuerzos de contextualización, estos reconocimientos también señalan lo ilusorio de intentar comprender algo pura y exclusivamente en sus propios términos y su propia época (como si el pasado no fuera tan escindido y conflictivo como el presente y el futuro). Pero la confusión de reconocimiento tardío y teleología es un dudoso intento de aportar sentido pleno o explicar un pasado en relación con el presente y el futuro, produciendo, de tal modo, conclusiones predeterminadas o una idea de inevitabilidad histórica. Podemos leer a Nietszche de otra manera y prestar atención a ciertos aspectos de su pensamiento (su elitismo, su invocación de la *Übermensch*, sus gestos en dirección a la eugenesia, su estilo a veces oracular, extático) gracias a los usos y abusos que los nazis hicieron de él. Por cierto, también podríamos tomar conciencia tardía de aspectos del pensamiento nietzscheano que contradicen la apropiación nazi, como, por ejemplo, su espíritu juguetón y autoirónico, su humor y su desdén por la búsqueda de chivos expiatorios en general y por el antisemitismo en particular.

maneras misteriosas, ilegibles, irrepresentables o imposibles de simbolizar. En términos seculares, estamos al borde de una estética de lo sublime. En los postulados de Caruth resuenan los de aquellos que, como Theodor Adorno, pensaban que toda mitigación, mediación o modificación de lo absolutamente inaceptable y catastrófico era índice de consuelo inmerecido y cooptación por el sistema dominante; por cierto, casi equivalía a unirse a la música comandada por las SS y ejecutada en Auschwitz para acompañar el sufrimiento de las víctimas. Si bien en Caruth (y en Adorno) hay importantes contratendencias que indican la deseabilidad de la elaboración,[27] hipótesis como las del fragmento antes citado a menudo implican la valorización predominante, incluso la sacralización o sublimización negativa, del trauma: en cierto sentido, una peculiar sublimación. También puede haber resistencia a la elaboración, comprendida a menudo (a mi entender, equivocadamente) en términos extremos como trascendencia total del trauma y/o traición al trauma.[28]

[27] Véase especialmente Theodor Adorno, "What does coming to terms with the past mean?", en Geoffrey Hartman (comp.), *Bitburg in Moral and Political Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 114-129. (El ensayo de Adorno se publicó por primera vez en 1959.)

[28] Véase, por ejemplo, Colin Davis, "Levinas on forgiveness; or, the intransigence of Rav Hanina", en *PMLA*, 117 (2002), pp. 299-302. Davis objeta el intento de Julia Kristeva de producir una idea de elaboración del olvido y le opone lo que considera un enfoque más acertado de Levinas "en sus momentos más oscuros y más descomprometidos" (p. 302). Invocando una particular exégesis para plantear una hipótesis general –si no universal– por naturaleza, Davis insiste en la naturaleza sublimemente intransigente de la reactuación y, en el proceso, puede incluso reactuar no autoconscientemente o repetir en su propio análisis el modelo agresivo de un joven rabí actuando hacia Rav Hanina. En el relato, Rav Hanina se niega a perdonar al joven rabí que, después de un acto que Hanina –a la clásica manera edípica– interpreta como agresivo, así se lo solicita. Concluye Davis: "La intransigencia de Rav Hanina indica que ser humano es no ser perdonado jamás" (ibid.). Por supuesto que hay muchas maneras de ser humano, y Davis destaca y afirma sólo una de ellas. Por lo demás, Hanina ni siquiera hubiera tenido que afrontar el problema del perdón de haber interpretado el supuesto intento de opacarlo del joven rabí como un cumplido a la eficacia de su escuela y su enseñanza.

Al igual que la teoría del trauma de Shoshana Felman (en *Testimony*), la de Caruth puede leerse, por lo menos en un nivel significativo, como un desplazamiento fascinadoramente sutil y a menudo disimulado de la variante de deconstrucción de Paul de Man, donde la terminología cambia (la ilegibilidad se transforma en incomprensibilidad del trauma) pero las estrategias discursivas aporéticas y paradójicas se repiten con algunas variaciones.[29] Más adelante señalaré las resonancias del enfoque de Caruth sobre la escritura de figuras relevantes como Samuel Beckett y Franz Kafka. (La propia Felman analiza a Paul Celan, entre otros.) Sin negar la fuerza de los argumentos postulados por teóricas de la talla de Caruth y Felman, insistiré no obstante en la deseabilidad de una forma de elaboración no caricaturesca y no totalizadora, en particular para la vida política y social, en tanto no trasciende sino que establece contrafuerzas a la repetición compulsiva que subsiste en –o manifiesta una siniestra fidelidad hacia– el trauma.[30] La elaboración contrarresta la tendencia a sacralizar el trauma o convertirlo en un acontecimiento fundante o sublime: un momento traumático sublime o transfigurado de percepción interna y abyección reveladora que provoca una avasallante y hasta incapacitante sensación de traición si nos apartamos de la "fidelidad" que le debemos, o al menos debemos a quienes fueron destruidos por los acontecimientos relacionados con el trauma. Más aún, la concepción de elaboración propuesta puede ser un compo-

[29] La conjunción de teoría del trauma y deconstrucción se hace explícita y es valorizada en Petar Ramadanovic, *Forgetting Futures: On Memory, Trauma, and Identity*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2001, libro que desautoriza o derrumba la distinción entre trauma histórico y trauma transhistórico o estructural.

[30] Zizek define la fidelidad trágica (o postrágica) a lo traumático "real" como la "ética" del psicoanálisis lacaniano. (Véase, por ejemplo, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres, Verso, 1999, cap. 6 en especial [trad. esp.: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001].) Esta construcción representa una manera de leer el propio mandato "ético" de Lacan: No cedas a su deseo ("Ne cédez pas sur son désir"). Véase *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, París, Seuil, 1986 [trad. esp.: *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998].

nente más de una comprensión y una idea no decisionista de la ética y la política.[31]

Susan Brison dice tener un recuerdo muy preciso del acontecimiento que la afecta (una violación) e incluso haberse preguntado cómo comprender lo que estaba ocurriendo mientras ocurría, lo que la lleva a criticar la idea de Caruth del trauma como experiencia no reclamada o evasiva. Brison aduce que su experiencia puede ser común a los acontecimientos traumatizantes únicos (a diferencia de los repetidos), y afirma que, respecto de aquéllos (por ejemplo, durante una violación), la disociación entre mente y cuerpo, resultante en una experiencia extracorpórea, no es común. No obstante, muestra sig-

[31] El decisionismo es la idea de que todos los valores y juicios éticos en última instancia conducen a –o están basados en– decisiones puramente subjetivas. Encontramos esta idea en Max Weber o Carl Schmitt y también en variedades del existencialismo. Hayden White parece ir en esta dirección cuando afirma la primacía de la decisión y la voluntad. El concepto de elaboración podría brindar un marco más amplio al pensamiento ético, incluyendo un rol crucial para el razonamiento. Esto no negaría que las decisiones concretas, sobre todo en casos controvertidos, no pueden deducirse simplemente de normas o valores. Pero complejizaría nuestra comprensión del juicio ético, dado que los elementos subjetivos interactuarían a menudo inextricablemente con los principios o las normas. No obstante, el decisionismo busca un fundamento último para los valores aun cuando ese fundamento "totalizador" sea subjetivo, radicalmente relativista o idiosincrásico. La idea de elaboración no aportaría un fundamento último ni resolvería todos los problemas éticos y políticos, pero podría relacionarse con una concepción de la razón práctica y con formas de acción política o social que impliquen cuestiones de valor. Este enfoque estaría vinculado a la idea de que la elaboración no debe considerarse puramente en términos de terapia individual. Más bien plantea cuestiones éticas, sociales y políticas de mayor envergadura. Tampoco implicaría que podamos fusionar del todo lo ético y lo político, sino que plantearía relaciones más complejas entre ambas instancias. Por ejemplo, la provisión de canales y audiencias receptivas para el testimonio de las víctimas y los victimarios, y también para el híbrido víctima-victimario, sería en sí mismo un acontecimiento político significativo y también un fenómeno vinculado con temas políticos más amplios, como el rol de reconocer y llegar a un acuerdo con el pasado como condición para una democracia viable. Creo que este enfoque de los problemas es un aspecto de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación, por muy limitada que sea su implementación en la práctica.

nos de disociación entre afecto y cognición acompañada de entumecimiento o distancia, y señala la necesidad de alcanzar cierta convergencia o articulación viable entre sentimiento y conocimiento. En su relato también se detecta la evasividad de la experiencia en contraste con el acontecimiento, en el sentido de que la experiencia no se puede localizar o fechar y es un pasado que no pasará: un pasado que tardíamente invade el presente y amenaza con bloquear el futuro. El acontecimiento puede ser "historia" en el sentido más común y restringido de la palabra; es decir, algo que ha pasado y que pertenece exclusivamente al pasado. Pero la "experiencia" no es historia en este sentido; obviamente, con respecto a la memoria traumática y, en líneas más generales, en el caso de la experiencia relacionada con acontecimientos que tienen una intensa carga afectiva y evaluativa como el Holocausto, otros genocidios, la esclavitud o el *apartheid*.

La experiencia del trauma puede ser vicaria o virtual, es decir, padecida de manera secundaria por alguien que no estuvo allí o no pasó por los acontecimientos traumatizantes propiamente dichos. En la experiencia vicaria del trauma, el sujeto se identifica inconscientemente con la víctima, transformándose en víctima sustituta y viviendo el acontecimiento en una manera imaginaria que, en casos extremos, puede confundirlo acerca de su participación en los acontecimientos reales (como quizás haya sido el caso de Binjamin Wilkomirski respecto del Holocausto).[32] (Por supuesto que también es posible

[32] Véase mi análisis de *Fragmentos*, de Wilkomirski, en *Writing History, Writing Trauma*, *op. cit.*, pp. 207-209. Allí aduzco que deberíamos empatizar con –y sentirnos perturbados por– Wilkomirski y sus *Fragmentos* pero, no obstante, criticar el texto por razones sociales y políticas, sobre todo por su manera de confundir las posiciones subordinadas y alimentar sospechas equívocas sobre otros testimonios. En este sentido, el desconcertante sufrimiento que Wilkomirski actúa en su texto, incluyendo los desafíos que plantea al lector, no debería ser confundido con el rol de su texto en tanto fenómeno dentro de la esfera pública. Véase también Stefan Maechler, *The Wilkomirski Affair: A Study in Biographical Truth*, trad. de John E. Woods, Nueva York, Schocken Books, 2001. Para un enfoque radicalmente distinto de Wilkomirski y su texto, véase Ross Chambers, "Orphaned memories, foster-writing, phantom pain: The *Fragments* affair", en Nancy K. Miller y Jason Tougaw (comps.), *Extremities: Trauma,*

tener esta relación vicaria con el victimario o con otras posiciones subordinadas de la grilla de victimización.) En la experiencia virtual del trauma (a diferencia de la vicaria), el sujeto se coloca imaginariamente en el lugar de la víctima respetando la diferencia entre el

Testimony, and Community, Urbana, University of Illinois Press, 2002. Chambers analiza *Fragmentos* mediante las categorías de asíndeton (desconexión) e hipotiposis (vividez). Y ve a Wilkomirski como un síntoma cultural de la represión colectiva del Holocausto, y, por lo tanto, atormentado o incluso poseído por los fantasmas que "nosotros" no hemos puesto a descansar. En cierto sentido, Wilkomirski se transforma en portador casi santo si no sublime del dolor fantasma y los atormentadores síntomas postraumáticos que otros han reprimido, y hasta en un escritor poseso cuya confusión o colapso de géneros (memorias y ficción) expresa "la verdad como un síntoma cultural" (p. 99): por cierto, "la verdad reconocible que emana de la legibilidad de lo figurado" (p. 109). La dificultad del retóricamente intrincado y psicológicamente sensible análisis de Chambers es que se aparta de la especificidad y oscurece, antes que ilumina, ciertos temas históricos, sociopolíticos y éticos. Quizás debido a su estilo indirecto libre e identificatorio, la colectividad a la que alude permanece en flotación libre e inespecificada, y su uso del psicoanálisis amenaza confundir los temas y volverse especulativo de manera críticamente incontrolada. Podríamos cuestionar la argumentación de Chambers con una opinión contrastante. Wilkomirski era suizo y huérfano. Al menos en términos de estereotipos culturales –a los que aparentemente era muy sensible–, estas posiciones subordinadas no le aportaron una identidad lo suficientemente clara y sustancial. Cuando Wilkomirski tuvo su experiencia de recuerdo recobrado y escribió sus "memorias", el Holocausto no era sólo un fantasma colectivo que no habíamos puesto a descansar. (Chambers no plantea cómo el Holocausto puede haber "atormentado" a Suiza más allá de las recientes revelaciones sobre los bancos helvéticos, ni tampoco cree que sea un problema que el "tormento" no afecte de la misma manera a todas las naciones o grupos.) Cuando Wilkomirski escribió su libro y quizás padeció traumatización secundaria y creyó ser (o incluso llegó a "volver a nacer" como) víctima y sobreviviente del Holocausto, este acontecimiento ya se había transformado en fundamento de una identidad afirmativa como trauma fundante portador de enormes cantidades de "capital cultural". Si Wilkomirski fue un síntoma cultural, quizás haya sido sintomático del Holocausto como metáfora transnacional e ícono del victimazgo transfigurado en una identidad que podía ser afirmada y (a veces vívidamente) reactuada, y por lo tanto servir para anclar la angustia y compensar la falta que Wilkomirski experimentó como huérfano. Este análisis puede parecer especulativo, pero al menos ayuda a señalar las limitaciones y contrarrestar ciertas dimensiones especulativas menos controladas y sin marco de referencia.

yo y el otro y reconociendo que no puede ocupar el lugar de la víctima ni tampoco hablar con su voz. La experiencia virtual puede estar conectada con la perturbación empática, cosa a mi entender deseable e incluso necesaria para cierta forma de comprensión constitutivamente limitada pero significativa.

Podría pensarse, sin embargo, que el afecto y la cognición, o incluso la comprensión, son absolutamente inconmensurables y que toda articulación (o dinámica vinculante) que intente combinarlos es de hecho imposible. Desde esta perspectiva, el afecto es por definición ilimitado y excesivo. También podríamos pensar que el testigo secundario sólo puede (y por cierto debería) responder a la experiencia (o incluso a los textos) de la víctima o sobreviviente de manera afectiva incontrolada. Sobre la base de estas creencias (o supuestos) a veces operativas en ciertas variantes del psicoanálisis, la elaboración, por limitada o calificada que sea su forma, es en sí misma imposible; y la clave es "elaborar" la elaboración reconociendo que siempre estamos –y, por cierto, sólo podemos estar– reactuando, o participando compulsivamente en, la "contagiosidad" del trauma. La transferencia no sólo ocurre invariablemente: además lo consume todo y es imposible de transformar. Ciertas variantes de este enfoque confunden las dimensiones transhistórica e histórica del trauma, y transfieren la intratabilidad de la primera a la segunda sin mediación alguna. Y tampoco hay diferencias significativas entre la víctima, el sobreviviente y el testigo secundario dado que todos se encuentran, al menos en el mundo "post Auschwitz", (pos)trágicamente y (post)apocalípticamente dentro de la pulsión de muerte o la repetición compulsiva, reactuando síntomas postraumáticos y afectos incontrolados. Binjamin Wilkomirski puede ser representado como (el avatar idealizado de) el hombre común, y ciertas distinciones –entre víctima y sobreviviente, entre víctima-sobreviviente y testigo secundario, entre reactuación y elaboración– pueden tender a desmoronarse o desdibujarse de manera radical.[33] Cualquier tipo

[33] En parte debido a una lectura equívoca, Ann Cvetkovich escribe: "Rechazo la tajante distinción entre duelo y melancolía que lleva a Dominick LaCapra, por ejem-

de representación o significación puede volverse imposible o incluso sacrílega, y sólo continuar bajo la agonizante forma de insistencia recurrente, incluso compulsivamente repetitiva, de su misma imposibilidad o naturaleza aporética, abismal.[34]

---

plo, a diferenciar entre 'elaboración', la resolución exitosa del trauma, y 'reactuación', la repetición del trauma que no conduce a la transformación. No sólo la distinción parece casi siempre tautológica –las buenas respuestas al trauma son casos de elaboración, las malas son casos de reactuación–, sino que el eslabón verbal entre 'reactuación' [*acting out*] y ACT UP sugiere que los modos de activismo relacionados con la reactuación del síntoma, y sobre todo sus funciones performativas y expresivas, son un recurso esencial para responder al trauma" ("Legacies of trauma, legacies of activism. ACT UP' lesbians", en David L. Eng y David Kazanjian (comps.), *Loss*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 434). La alusión a la asociación verbal en la última oración podría sorprendernos, y también podríamos aducir que ciertas tácticas políticas no son sólo modos de reactuación del síntoma sino que implican intentos de elaborar los problemas a nivel colectivo; en líneas más generales, que las relaciones entre reactuación y elaboración no son simples ni unilineales. Como he postulado con toda claridad en una temprana formulación a la que Cvetkovich alude de manera explícita: "Haría hincapié en que la relación entre reactuación y elaboración no debe verse como una relación desde/hasta, donde la última es considerada la trascendencia dialéctica de la primera. He señalado que, particularmente en casos de trauma, la reactuación puede ser necesaria y quizás nunca del todo superada. Por cierto, puede estar íntimamente ligada a la elaboración de los conflictos. Pero no debería ser aislada, fijada teóricamente ni unilateralmente valorizada como el horizonte de pensamiento o de vida" (*Representing Holocaust*, *op. cit.*, p. 205). Cvetkovich tiende hacia la dirección indicada en el último párrafo, dado que rechaza inexorablemente cualquier idea de elaboración y confunde performatividad con actuación. Yo no compararía las representaciones cuidadosamente escenificadas y típicamente estratégicas de ACT UP con la reactuación del síntoma, pero en cambio vería las respuestas homofóbicas a ACT UP como instancias típicas de reactuación. Además, aunque sería engañoso ver la relación entre reactuación y elaboración bajo el modelo de una división simplista entre objetos "buenos" y "malos", los temas con que se relacionan estos conceptos plantean difíciles cuestiones normativas que en ocasiones implican juicio, cuestiones equívocamente encriptadas en los conceptos dominantes de normalidad y patología.

[34] Aparentemente tendríamos un caso paradigmático de esta insistencia en las palabras finales de *El innombrable*, de Samuel Becket: "Tú debes continuar, yo no puedo continuar, tú debes continuar, yo continuaré, tú debes decir palabras, mientras haya palabras, hasta que me encuentren, hasta que me digan, extraño dolor,

Estamos tocando problemas extremadamente difíciles y de no sencilla solución. He argumentado a favor de ciertas distinciones conflictivas pero importantes que afectan supuestos muy básicos acerca del pensamiento, la ética, la política y la relación entre pensamiento y práctica. Y las diferencias de orientación pueden llegar a supuestos muy arraigados, relacionados con perspectivas religiosas más o menos desplazadas y con el vínculo con corrientes teóricas recientes que a su vez tienen intrincadas relaciones con la religión y sus desplazamientos. (He indicado una posible instancia de esta relación con la religión o sus desplazamientos en la obra de Cathy Caruth.) Y algunos casos son sumamente complejos. Se dice que Primo Levi, pocos meses antes de su muerte (que para algunos fue suicidio), le confesó a un amigo que había dejado de tener una pesadilla recurrente relacionada con su experiencia en Auschwitz.[35] Si su muerte fue en verdad un sui-

---

extraño pecado, tú debes continuar, quizás ya está hecho, quizás ya me han dicho, quizás me han llevado hasta el umbral de mi historia, ante la puerta que da a mi historia, que me sorprendería, si se abre, seré yo, será el silencio, donde estoy, no lo sé, nunca lo sabré. En el silencio no sabes, debes continuar, yo no puedo continuar, yo voy a continuar" (*Three Novels by samuel Beckett: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*, trad. de Patrick Bowles con la colaboración del autor, Nueva York, Grove Press, 1955, p. 414 [trad. esp.: *El innombrable*, Madrid, Alianza, 2001]). Es no obstante significativo que la estructura de este fragmento, que podría aludir a lo que antes denominé ausencia y no sólo pérdida, se parezca a una plegaria o letanía dislocada, encantadora, de invocación y respuesta.

[35] Véase Elspeth Probyn, "Dis/connect: Space, affect, writing", artículo leído en "Spatial Cultures Conference", University of Newcastle, Australia, 2 de junio de 2001, dirección URL: http://home.iprimus.com.au/painless/space/elspeth.html. Probyn aduce que el suicidio de Levi (que, según cree, otros niegan que haya sido suicidio para no tocar temas escabrosos) fue causado porque ya no podía soportar el trauma "representado" en su escritura. Así, Probyn ve la escritura en términos de reactuación no mediada del afecto e ignora la posibilidad de que el síntoma postraumático pueda ser ritualizado como vínculo con los muertos cuya pérdida resulta desestabilizadora. Probyn es sumamente crítica de lo que a su entender (creo que reduccionista o incluso desacertadamente) es mi idea de la elaboración, que para ella simplemente niega los efectos del trauma en la traumatización secundaria. Defiende la escritura "afectiva" del testigo secundario, que en su relato está muy cerca de identificarse con

cidio, podríamos especular que Primo Levi experimentaba la pesadilla como algo más (o incluso como otra cosa) que un síntoma patológico: que el "síntoma" se había transformado para él en una actividad ritual o recordatorio que lo vinculaba a los "ahogados" en los campos de concentración, y que su pérdida pudo haber sido experimentada no como auténtica pérdida sino como traición. (Charlotte Delbo a veces ve explícitamente sus propios "síntomas" bajo esta luz.)[36]

En este sentido, el "síntoma" postraumático existiría en intrincada relación con la reactuación o la repetición compulsiva del pasado y el intento de elaborarlo. La escritura –o las prácticas significantes más generales, incluyendo ser testigo o dar testimonio– mediaría esa intrincada relación de maneras diferentes pero intervinculadas, y contribuiría a prevenir su disolución en repetición incontrolada o resolución engañosa. Esta relación tensa y hasta intrincada puede ser crucial para el pasaje de víctima a sobreviviente: pasaje que no es lineal sino que está sujeto a retornos impredecibles y desarrollos inesperados. Pero antes habría que decidir si el testigo secundario puede –o debería– tener una relación identificatoria mimética o no mediada con los "síntomas" de las víctimas y los sobrevivientes. Ya he dicho que creo posible la traumatización secundaria. Juzgar si es o no deseable entrañaría considerar cómo funcionaban las cuestiones éticas, políticas y sociales, y si estaban regidas por consideraciones de más alto orden que pudieran considerarse religiosas o "éticas" en algún sentido relacionado con lo cuasi religioso. Un tema más o menos similar surge de la analogía antes formulada con la imitación de Cristo. Un creyente que se identifique con Cristo al extremo de llevar una vida de melancólica y absorta devoción y sea incapaz de cumplir sus deberes sociales o políticos ordinarios es un personaje profundamente

---

la voz de Levi o de otras víctimas/sobrevivientes. Su visión de las relaciones entre trauma, afecto y representación o significación –como también entre víctimas, sobrevivientes y testigos secundarios– está, sin embargo, muy lejos de ser clara.

[36] Véase el excelente artículo de Thomas Trezise, "The question of community in Charlotte Delbo's *Auschwitz and After*", en *MLN*, 117 (2002), pp. 858-884.

conflictivo y en ocasiones conmovedor o cautivante. Una respuesta "afectiva" o vívida tan intensa puede ser incontrolable en ciertos aspectos, pero se puede inducir "performativamente" bajando las defensas críticas, abriéndose a ciertas experiencias, profundizando en ciertas prácticas, e internalizando ciertas perspectivas ideológicas y "teóricas". Las respuestas a Claude Lanzmann en su película *Shoá* están a veces imbuidas del asombro que podría provocar un profeta e incluso un santo con estigmas.[37] Algunas iniciativas pueden ser discutibles, sobre todo si oscurecen los problemas; por ejemplo, cuando la aparente identificación de Lanzmann con la víctima (sobre todo con el ex barbero de Treblinka, Abraham Bomba) lo induce a formular preguntas intrusivas, insensibles e insistentes, que no respetan el hecho de que cualquier individuo puede tener buenas razones para no responder, especialmente a un entrevistador que está filmando una película.[38] Por otra parte, Lanzmann es casi siempre desconcertante, y podemos sentirnos inhibidos para criticarlo si pensamos que ciertas formas de identificación con la víctima se aproximan a una experiencia cuasi religiosa que repele el juicio ético y político. En la vida ordinaria, esta identificación puede llegar al extremo de dejar de alimentarse, higienizarse o cumplir las obligaciones (cuidar de los hijos o satisfacer otras expectativas legítimas). Cualquier persona que se encuentre en este estado de melancolía profunda o traumatización secundaria, como la Esther de Raczymov, puede ser apremiante o al

[37] Véase, por ejemplo, Elisabeth Huppert, "Voir (*Shoah*)", en Michel Deguy *et al.*, *Au Sujet de Shoah: le Film de Claude Lanzmann*, París, Belin, 1990, pp. 150-156, y Sami Naïr, "*Shoah,* une leçon d'humanité", , en *ibid.*, pp. 164-174. Escribe Huppert: "Adosarle el término *profeta* a Claude Lanzmann da un poco de vergüenza, pero no hacerlo equivaldría a mentir" (p. 151). Analizando el intercambio entre Lanzmann y Abraham Bomba, a quien considera "digno de las más grandes obras trágicas", Naïr convalida la identificación con (o *imitatio* de) la víctima cuando asevera: "Porque no existe otra manera, fuera de ésta, *de revivir en carne propia la tragedia de las víctimas torturadas*" (p. 172, en bastardilla en el original).

[38] Para profundizar en esta hipótesis, véase el capítulo 4 de mi libro *History and Memory after Auschwitz*.

menos perturbadora (y por cierto "extrañamente desconcertante" o siniestra). Sin ser inmunes a la poderosa fuerza de lo trágico, no obstante podemos preguntarnos si es posible emplear guardavallas mentales o medidas preventivas al enfocar ciertos temas (incluyendo la visión de videos y documentales) o intentar elaborar los conflictos cuando se presentan.

No obstante, es importante no concretizar los conceptos de reactuación y elaboración ni verlos como componentes binarios puros de un proceso lineal o exhaustivo que comprendería todas las respuestas posibles a los acontecimientos y experiencias traumáticos. Tampoco deberíamos patologizar el concepto de reactuación ni valorizar el proceso de elaboración en términos unidimensionales. Existen numerosísimas y sutiles modulaciones de respuesta y complejas interacciones entre la repetición más o menos compulsiva y el trabajo o el juego con síntomas que produce importantes variaciones sobre aquello que se repite. Además, el sentido y la importancia de los procesos varía de acuerdo al contexto y la posición subordinada. No hay que confundir al teórico o comentador que (cuestionablemente, según creo) habla por la víctima, o transforma los traumas de otros en ocasión de discurso de sublimidad, con la víctima que experimenta el síntoma como recuerdo vinculante con sus allegados muertos, ni tampoco con aquel individo poseído por los muertos que habla "miméticamente" con sus voces. En los últimos dos casos, podríamos limitarnos a la comprensión compasiva y la suspensión del juicio o bien darnos cuenta de que nuestra posición subordinada no nos autoriza a hacer comentarios que valga la pena escuchar. Más aún, la conversión del trauma en otras modalidades puede tomar múltiples formas, como la transformación de la repetición compulsiva del síntoma en repetición ritualizada a través del proceso sociocultural del duelo, la recordación, el peregrinaje o la plegaria. El funcionamiento de estas conversiones en un contexto sociopolítico más amplio puede ser ambiguo y diverso, pero en cualquier caso no estará sujeto a un análisis o juicio excesivamente generalizado. Y el deslizamiento entre las dimensiones transhistórica e histórica del trauma es en ocasiones avasallante y acaso

irresistible, sobre todo para los gravemente traumatizados o para quienes se identifican con ellos.

En su común intento de representar acontecimientos traumatizantes y experiencias traumáticas o postraumáticas, el testimonio, la ficción y la historia comparten ciertos rasgos –por ejemplo, en la narrativa–, pero también difieren notablemente en cuanto a los reclamos de verdad y las maneras de enmarcar el relato. El testimonio hace reclamos de verdad respecto de la experiencia o, al menos, del recuerdo de la experiencia y, con menor contundencia, respecto de los acontecimientos (aunque obviamente se espera que quien dice ser un sobreviviente haya vivido los acontecimientos en la realidad). No obstante, los momentos más difíciles y conmovedores del testimonio no implican reclamos de verdad sino "evidencia" experiencial: el reavivamiento del pasado, como testigo, implica regresar a una escena insoportable, verse abrumado por la emoción y ser durante un tiempo incapaz de hablar.[39]

[39] Kriss Ravetto no comprende hacia dónde apunta mi argumentación y confunde las distinciones que pretendo establecer cuando afirma que critico *Shoá*, de Lanzmann, por "expresar el presente antes que el *pasado* del trauma del Holocausto" (Kriss Ravetto, *The Unmaking of Fascist Aesthetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, p. 35). Mi argumentación de ninguna manera niega que Lanzmann sea consciente de lo "presente" del trauma pasado o sus síntomas postraumáticos, pero cuestiona los medios y la motivación con que a veces insta a los sobrevivientes (como Abraham Bomba) a volver a convertirse en víctimas y reexperimentar sus traumas para que Lanzmann también pueda "revivirlos" y supuestamente transmitirlos a los espectadores de su película. He señalado que deberíamos distinguir entre la tendencia de ciertas víctimas y sobrevivientes a manifestar "fidelidad" a la experiencia traumática y los allegados perdidos –que puede implicar la sacralización del trauma– y la transfiguración del trauma en algo sagrado o sublime por parte de los comentaristas. Más aún, la orientación de los victimarios puede ir acompañada por la valorización de la transgresión extrema o la atrocidad inaudita de una manera que funda o confunda lo sublime con el "mal radical" (que con toda razón podría considerarse una versión extrema y negativa o una inversión de lo sublime). Esta confusión bien puede ser parte de la "fascinación" ejercida por el fascismo y los acontecimientos límite en general. Esto plantea cuestiones sumamente difíciles para el comentarista que intenta analizar estos problemas, incluyendo pro-

La historia hace reclamos de verdad sobre los acontecimientos, su interpretación y su explicación, y, con menor contundencia, sobre la experiencia. Puede utilizar ciertas orientaciones del testimonio sin volverse por eso idéntica a él. Al intentar dar cuenta de la experiencia o evocarla, la historia debe recurrir al testimonio, los relatos orales, las inferencias de documentos como diarios personales y memorias, y una lectura escrupulosamente enmarcada y calificada de la ficción y el arte. La ficción, si es que hace reclamos de verdad histórica, lo hace de manera más indirecta pero, no obstante, posiblemente informativa, inspiradora de ideas y a veces desconcertante con respecto a la comprensión o "lectura" de los acontecimientos, la experiencia y el recuerdo. (En *Beloved*, de Morrison, hay una lectura de las secuelas de la esclavitud que puede sugerir hipótesis a los historiadores y científicos sociales, por ejemplo, en cuanto al proceso de transmisión intergeneracional del trauma dentro de un grupo.) Sobre todo en el pasado reciente, la ficción ha explorado lo traumático –incluyendo la fragmentación, el vacío o la anulación de la experiencia– y planteado un interrogante sobre otras formas de experiencia posibles. También explora de manera particularmente reveladora y perturbadora los aspectos afectivos o emocionales de la experiencia y la comprensión. La experiencia vicaria ligada a los procesos de identificación puede conducir al extremo desdibujamiento o borramiento de estas distinciones, en tanto alguien que no estuvo allí llega a creer (o es impulsado a hacerlo) que de hecho sí estuvo y presenta la ficción como si fuera un testimonio o memoria histórica. En otras palabras, en la fantasía, la especificidad de la ficción se borra y el acontecimiento y la experiencia colapsan. La experiencia –real, "realmente" fantaseada,

---

blemas de terminología, voz y perspectiva. Uno de los peligros de un relato excesivamente participativo o un estilo indirecto libre generalizado es el rol de los cambios no intencionales en la voz y la perspectiva, por medio de los cuales la búsqueda de un "*high* intelectual" puede engendrar "sublimaciones" indiscriminadamente exaltadas del trauma que produzcan identificación no sólo con las víctimas sino también con ciertos aspectos de los victimarios.

simulada o cualquier otra combinación posible– basta para la postulación del acontecimiento. Por el contrario, la experiencia virtual (distinta de vicaria) y, más específicamente, la empatía en el sentido en que empleo el término (sentido que no lo confunde ni funde con la identificación proyectiva o incorporativa que induce el victimazgo vicario) se relacionan con el reconocimiento y la puesta en acto de ciertas distinciones (entre otras, la distinción –no la oposición binaria o completa– entre el yo y el otro).

La cuestión de cómo representar y relacionarse con acontecimientos límite o extremadamente transgresores casi siempre asociados con experiencias traumáticas como la del Holocausto es siempre desconcertante. (Sólo recientemente se ha formulado de manera explícita el problema de la relación entre acontecimiento límite y trauma.) Permítaseme advertir ahora que, en principio, podemos definir como acontecimiento límite aquel que supera la capacidad imaginativa de concebirlo o anticiparlo. Antes de que ocurriera no fue –acaso no pudo serlo– previsto ni imaginado, y no sabemos a ciencia cierta qué es verosímil o plausible en ese contexto. En todo caso, hubo una resistencia extrema a vislumbrar su posibilidad. De allí que este acontecimiento (o serie de acontecimientos) deba necesariamente ser traumático o traumatizante, y que lo que pide a gritos una explicación sea la no traumatización de quien lo ha experimentado. Incluso después de ocurrido, un acontecimiento de esta clase pone a prueba y posiblemente supera a la imaginación, incluso la de quienes no lo experimentaron directamente (los que no estuvieron allí). Los hechos pueden superar nuestra facultad imaginativa y hasta parecer increíbles: más harina todavía para el molino de los negativistas o los negadores de estos acontecimientos.[40] La naturaleza en apariencia

[40] La capacidad de confrontar la angustia traumática sin perder el autocontrol es constitutiva de autenticidad (*Eigentlichkeit*) en Heidegger. Además, lo que en otras partes he llamado "lo nazi sublime" se distinguía por combinar la comisión de actos extremos, traumatizantes y radicalmente transgresores con una rigidez que impide que el victimario se traumatice.

inimaginable de los acontecimientos límite suele hacer que su tratamiento ficcional o artístico parezca insatisfactorio o deficitario. Este exceso del acontecimiento o el hecho sobre la facultad imaginativa –esta mendicidad de la imaginación que ha predominado, por desconcertante que parezca, en el pasado reciente– plantea un gran desafío a la representación o el tratamiento artístico de los temas. Desafío que no desaparece, e incluso puede aumentar, cuando lo extremo o lo excepcional se manifiesta en lo cotidiano como una suerte de "normalidad" distorsionada que subvierte la normatividad.

Algo importante a tener en cuenta es el rol de la empatía o la compasión en la comprensión, incluyendo la comprensión histórica, y sus complejas relaciones con la objetividad y la transferencia. La objetividad es, qué duda cabe, una meta de la historiografía profesional relacionada con la ambición de representar el pasado con la mayor precisión y fidelidad posibles. Podríamos reformular y defender esta meta em términos pospositivistas *tanto* cuestionando la idea de una representación por completo transparente, no conflictiva y neutral de cómo "fueron realmente" las cosas en el pasado *como* reconociendo la necesidad de llegar a un acuerdo con la implicación transferencial y la carga afectiva del objeto de estudio mediando críticamente las identificaciones proyectivas o incorporativas quizás inevitables, realizando investigaciones minuciosas y estando abiertos a la manera en que nuestros propios hallazgos pueden cuestionar y hasta contradecir nuestras hipótesis iniciales. El estudio y la investigación pueden hacernos cambiar de opinión e incluso afectar nuestra identidad, sobre todo en temas con gran carga emotiva y relacionados con los valores.

Si bien la cuestión de la objetividad continúa preocupando a los comentadores, la empatía ha sido eliminada de plano de los debates historiográficos en el pasado reciente, tanto por los historiadores como por los filósofos de la historia. Esto es lo que efectivamente ocurre a pesar del giro casi absoluto hacia la experiencia –memoria incluida– entre los historiadores. En líneas generales, el giro hacia la experiencia todavía no implica interés por el rol de la empatía o del afecto en

general en la comprensión histórica. La tendencia a descalificar la empatía (como lo hace Inge Clendinnen en *Reading the Holocaust*) por confundirla o fundirla con la intuición o con la identificación proyectiva es un verdadero problema.[41] (Algo similar ocurrre en el debate sobre el sida conducido por Douglas Crimp y otros en el libro *Trauma*, editado por Cathy Caruth.) La empatía también puede considerarse una respuesta psicológica autosuficiente que pasa por alto u obscurece la necesidad de comprensión, crítica y acción sociopolíticas. El pensamiento reciente tiende a confundir o fundir empatía con identificación para luego oponerlas a la "fatiga [o entumecimiento] de la compasión", presuntamente causada por el exceso de imágenes mediáticas y/o representaciones de violencia y trauma.[42] Más allá de su carácter impresionista, esta tendencia está implícitamente contenida en el proceso traumático de disociación en tanto separa y somete a hipóstasis un síntoma disociado de traumatización secundaria –entumecimiento– y da inadecuada cuenta de su complemento con una incontrolada sobrecarga afectiva. También traduce lo que debería ser crítica cultural y política a términos psicológicos no mediados y, por ende, encripta, oscurece o entierra el jui-

[41] Inge Clendinnen, *Reading the Holocaust*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999, p. 90.

[42] Los debates y análisis de la empatía, casi siempre confundida y fundida con la identificación, proliferan en ciertos escritos notablemente populares y psicológicamente orientados que ven el pasado reciente en términos de fascinación voyerista con el espectáculo y la atrocidad, fascinación relacionada con la entumecedora descarga de imágenes mediáticas sobre el público y con la consiguiente erosión de la empatía o condición de "fatiga de la compasión". Estos análisis poseen el interés y las limitaciones de los comentarios impresionistas, subdesarrollados en el nivel teórico. Véanse, por ejemplo, los diversos pero, en términos de la comprensión del pasado reciente, convergentes enfoques de Susan Moeller, *Compassion Fatigue*, Nueva York, Routledge, 1999; Stanley Cohen, *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, Oxford, Polity Press en colaboración con Blackwell Publishers, 2001; y Karl F. Morrison, *"I Am You": The Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology, and Art*, Princeton, Princeton University Press, 1988. Carolyn Dean está realizando un estudio histórico de la evolución de las percepciones de la empatía y la dignidad en el pasado reciente.

cio normativo. Estos análisis casi siempre van acompañados por la idea de que los medios disparan el voyerismo y hasta la pornografía al explotar el sufrimiento ajeno. Pero esta idea, al menos parcialemente válida, no va acompañada de un juicio normativo explícito ni tampoco de una crítica sujeta a debate. La psicología, en especial la psicología popular, toma el lugar de la argumentación para disimular un cripto-normativismo no argumentativo. Y la empatía, confundida y fundida con la identificación y considerada exhausta o erosionada, no es repensada.

En la forma que la postulo, la empatía no es autosuficiente y no equivale a identificación no mediada, aunque esta última tienda a ocurrir. La empatía está vinculada con la relación transferencial con el pasado, y es un aspecto afectivo de la comprensión que limita la objetivación y expone al yo a involucrarse o implicarse con el pasado, sus actores y sus víctimas. La respuesta empática exige reconocer a los otros como otros, y no como meros objetos de investigación incapaces de cuestionarnos o interrogarnos. Y no sustituye el juicio normativo ni la respuesta sociopolítica; por el contrario, debe articularse con ellos. Diría que la empatía deseable no implica una identificación autosuficiente, proyectiva o incorporativa sino más bien lo que podría denominarse una perturbación empática frente a los acontecimientos traumáticos límite, sus perpetradores y sus víctimas. También podría entenderse en términos de una concepción oximorónica de identificación heteropática. E implica experiencia virtual pero no vicaria; vale decir, experiencia donde nos ponemos en la posición del otro sin ocupar su lugar (ni hablar por él) ni convertirnos en víctimas sustitutas que se adueñan de la voz íntima o el sufrimiento de la víctima. Más bien, el compromiso afectivo con –y la respuesta hacia– el otro implica respeto por la otredad del otro, otredad que es obliterada por la identificación, que a su vez puede ir acompañada de un comportamiento apropiativo o extremadamente intrusivo (por ejemplo, en las preguntas y el trabajo de cámara de quienes filman videos testimoniales, donde el *telos* puede incluso ser una imagen del quiebre traumático sospechosamente confundido o fundido con, al menos en lo que al espectador respecta, *jouissance*). A mi enten-

der, el compromiso afectivo toma (o debería tomar) la forma de perturbación empática; o, más bien, varias formas de perturbación empática que diferirán según las víctimas, los victimarios y los múltiples, ambiguos personajes de la zona gris de Primo Levi.[43]

La perturbación empática puede, e incluso debería, afectar el modo de representación o significación en diferentes maneras no legisladas –maneras que diferirán según el campo o la disciplina– y poner gran énfasis en la escritura o la representación que se ocupa de la experiencia traumática y los acontecimientos límite. La perturbación varía de acuerdo al objeto de pesquisa y comprensión, sobre todo con respecto a los victimarios, las víctimas, los híbridos víctima-victimario, los testigos presenciales, los así llamados rescatistas o salvadores y muchos otros dentro de la compleja red de relaciones, particularmente difíciles de descifrar y afrontar en el caso de lo traumático y lo extremo. Pero podríamos sospechar que inhibe o impide la objetivación neopositivista no modulada, la identificación no mediada y las narrativas armonizadoras. Más aún, la perturbación empática se relaciona con la dimensión performativa del relato y el problema del compromiso performativo con los fenómenos perturbadores es recurrente en el intercambio con el pasado (por supuesto que en maneras diferentes y controvertidas de acuerdo a los distintos géneros). Nuestra propia respuesta perturbada a la per-

[43] La convicción de que la supuesta pasividad de las víctimas (que van "como ovejas al matadero") constituye en sí misma un modo de complicidad y, por lo tanto, una entrada en la zona gris es uno de los sospechosos fundamentos de la generalización extrema de la zona gris. Esta perspectiva podría basarse en la incapacidad de comprender la indefensión, la opresión extrema y los efectos de la traumatización en ciertas víctimas, y podría hasta implicar una lamentable tendencia a culpar a la víctima. Encontramos un ejemplo de ello incluso en el relevante *Destruction of the European Jews*, de Raul Hilberg (Nueva York, Harper & Row, 1961), y su predominio en Israel durante cierto período se puso de manifiesto en preguntas del tipo "¿Por-qué-no-resististe?" planteadas a los sobrevivientes durante el juicio a Eichmann en 1961 (a pesar de la evidente simpatía del fiscal general Gideon Hausner por las víctimas y su insistencia en dar lugar a los testimonios). Uno de los efectos benéficos del juicio fue contribuir a que esta perspectiva resultara descolocada e insensible.

turbación de otro altera los protocolos disciplinales de representación y plantea problemas vinculados con nuestra implicación en –o relación transferencial con– acontecimientos cargados y relacionados con valores y con quienes han quedado atrapados en ellos. De allí que podamos argumentar que hay algo inapropiado en las prácticas significantes –historias, películas o novelas, por ejemplo– que por su mismo estilo o manera de tocar los temas tienden a sobreobjetivar, suavizar u obliterar la naturaleza y el impacto de los acontecimientos traumáticos que tratan, cosa que a veces se confunde con elaborar el pasado (o, en historiografía, con representación en términos de una dudosamente homogeneizante noción de *beau style*.) Cabe interrogarse ahora sobre la segunda parte de la película de Benigni *La vida es bella* (ambientada en un campo de concentración y a veces próxima a la deseosa concreción de una sugestión posthipnótica), la penúltima escena del ritual del ladrillo amarillo junto al sepulcro en *La lista de Schindler* (casi siempre recordada como escena final) o los varios usos de la historia de Anna Frank como consuelo espiritual o muestra de la propia dignidad humana.[44] Pero no basta con disociar el afecto o la empatía de lo intelectual o lo cognitivo y las preocupaciones estilísticas o retóricas, y cabe preguntarse si la empatía no es en cierto nivel necesaria incluso para una comprensión limitada de los hechos. Hasta se prodría aducir que un cambio ético o político duradero será desde todo punto imposible sin la reeducación del afecto en su relación con el juicio normativo (lo que podría considerarse un pedido de comprensión revisionista de los sentimientos morales). Esta reeducación tendría que ocurrir en múltiples niveles y en maneras multidimensionales, y cuestionaría la relación entre juicio ético y crítica sociopolítica.

En literatura y arte hemos observado el rol de una práctica especialmente pronunciada en el pasado reciente pero también activa en períodos anteriores, sobre todo en el arte testimonial; a saber, la

[44] Véanse los análisis de Spielberg y Frank en mis libros *History and Memory after Auschwitz*, *op. cit.*, p. 61, y *Writing History, Writing Trauma*, *op. cit.*, p. 42 n.

emulación experimental, aprehensiva y riesgosamente simbólica del trauma en lo que podría denominarse escritura o significación traumatizada o postraumática. Esta escritura marcadamente performativa puede ser un medio de atestiguar, representar y hasta cierto punto trabajar y elaborar el trauma, ya haya sido experimentado personalmente, transmitido por los allegados o sentido a mayor escala en el ámbito social y cultural. Con variaciones significativas, esta clase de escritura ha predominado en varias figuras relevantes desde fines del siglo XIX. Una de sus formas cruciales –sobre todo en Blanchot, Kafka, Celan y Beckett– es una suerte de escritura de desempoderamiento aterrorizado lo más cercana posible a la experiencia de las víctimas abyectas o traumatizadas sin pretender ser idéntica a ésta. A veces conlleva un intento de interpretación o repetición precisa, exacta, esforzadamente literal y detallada de acontecimientos o experiencias opacos e incomprensibles. La paradójicamente precisa o literal interpretación de lo opaco suele dejarnos dentro del síntoma apremiante, que es expresado en algo próximo a su perturbación no mitigada. Y este procedimiento resuena, como señalé antes, en la construcción del trauma que hace Cathy Caruth en términos de literalidad como incomprensibilidad precisa y detallada. Este procedimiento podría considerarse una forma de repetición discursiva compulsiva de sucesos, con una irresoluble relación con su ritualización o enunciación encantadora. Paradójicamente, también está siniestramente próximo al método de representación "literal" minimalista que el filósofo Berel Lang ha defendido como la única apropiada para el Holocausto, puesto que reduce (o parece reducir) al punto de la desaparición toda interpretación o intervención imaginativa por parte del historiador. Hans Kellner ha definido el enfoque de Lang como "una suerte de literalismo posmoderno, un literalismo autocrítico (o autodeconstructivo, si se quiere) que proclama quejumbrosamente su propia imposibilidad".[45] La carac-

[45] Véase Hans Kellner, "'Never again' is now", en Brian Fay, Philip Pomper y Richard T. Vann (comps.), *History and Theory: Contemporary Readings*, Malden, Mass., Blackwell Publishers, 1998, p. 235.

terización de Kellner subraya el interés y, al mismo tiempo, la naturaleza problemática de la perspectiva de Lang.

En ciertas formas de escritura o *performance* experimental, más o menos cautelosamente es posible habitar, o ser habitado por, las "voces" de otros, incluyendo a los muertos, a quienes evocamos. Este tipo de simulación explícita se distingue de ciertas formas no mediadas de "hablar por" otros, que tienden a adueñarse de sus voces y reinstaurar relaciones opresivas o colonialistas. La validez y el éxito retórico de la simulación dependerán de la manera específica en que sea reactuada, y su rol en los distintos campos o géneros siempre estará abierto al debate. Los "poseídos" por las voces de otros pueden escribir o reactuar una variante de la narrativa del cautiverio marcada por múltiples inflexiones de repetición compulsiva y trabajo o elaboración del pasado. Los complejos derroteros de la narrativa del cautiverio se pueden apreciar en los escritos de Charlotte Delbo, por ejemplo, o, en otro registro, en aspectos de la película de Alain Resnais (con guión de Marguerite Duras) *Hiroshima, mon amour*, un interjuego a veces no comunicativo de narrativas de cautiverio.[46]

En el caso de Celan, lo que en cierto sentido podría leerse como una forma de escritura postraumática fue exacerbado por su desposesión del lenguaje. El alemán, su lengua "materna", había sido expropiado y abusado al máximo por los nazis, y Celan se vio forzado a escribir poesía, o remanente de poesía, en el que para él era un idioma muerto. Los que escriben o escribieron en otros idiomas no experimentan, espero, la misma alienación o despojamiento extremos respecto de su lengua. Primo Levi conservó siempre el amor por el italiano, y la cultura que esa lengua expresaba lo sostuvo en los campos de concentración y después. En este caso, el fascismo italiano no fue una fuerza lingüística tan poderosa como demostró serlo el nazismo. Levi incluso marcó su distancia de Celan en un tono acaso demasiado terminante:

[46] Sobre *Hiroshima, mon amour* recomendamos el análisis de Nancy Wood en *Vectors of Memory*, cap. 8.

> La oscuridad que crece página tras página hasta el último, inarticulado balbuceo nos llena de consternación como los jadeos de un moribundo; por cierto, es precisamente eso. Nos atrapa como nos atrapan los remolinos, pero al mismo tiempo nos priva de lo que supuestamente iba a decirse pero no se dijo, y de ese modo nos frustra y nos distancia. Creo que el poeta Celan debe ser tenido en cuenta y llorado pero no imitado. Si el suyo es un mensaje, está perdido en "el ruido de fondo". No es comunicación; no es lenguaje; o en el mejor de los casos es lenguaje oscuro y contrahecho, precisamente el de alguien que está a punto de morir y está solo, como todos lo estaremos en el instante de la muerte.[47]

Como los italianos, los franceses no padecieron alienación lingüística extrema por la propaganda de Vichy o su política del idioma. La escritura de Blanchot puede ser siniestra pero no lo es, primordialmente debido al extrañamiento o distorsión extrema del idioma francés a través de sus usos y abusos políticos (que hasta cierto punto incluyen el uso que el propio Blanchot hiciera de él en sus artículos periodísticos anteriores a la guerra). Hasta el exilio lingüístico y el nomadismo de Beckett entre el inglés y el francés fue autoimpuesto e implicó la adopción del francés como incómodo refugio de un inglés que se había vuelto en ciertos sentidos inhabitable para los irlandeses debido al dominio de los ingleses, pero no corrupto como había llegado a serlo el alemán por obra del Tercer Reich, sobre todo para los judíos. (Los diarios personales y el libro sobre el idioma alemán de Victor Klemperer son puntos de referencia pertinentes aquí.)[48] El amor residual de Celan por el alemán, el único idioma

[47] Citado en Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Archive and the Witness*, *op. cit.*, p. 37.

[48] Victor Klemperer, *The Language of the Third Reich: LTI, Lingua Tertii Imperii: A Philologist's Notebook*, trad. de Martin Brady (1947) Londres, Athlone Press, 2000; *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years*, 2 vols.: *1933-1941* y *1942-1945*, trad. de Martin Chalmers (1995), Nueva York, Random House, 1998y 1999. Recordemos que Heinrich Himmler apeló sospechosamente a la experiencia en su

en el que se sentía capaz de escribir, fue desesperado y jamás correspondido. No obstante, su tarea poética (*Aufgabe*, o esperanza "mesiánica" reprimida contra toda esperanza) era la del testigo performativamente reiterado: la re-petición como angustioso intento de (re)abrir esa lengua casi muerta no sólo a otras lenguas sino al otro (especialmente al asesinado, espectral judío otro) en sí mismo.

En historiografía, ser testigo de, simular o incluso "emular" el trauma en un estilo extremadamente expuesto y experimental sería un gesto cuestionable en tanto soslayara las demandas de reconstrucción certera y análisis crítico en vez de interactuar tensamente con ellas y, por fuerza, plantearles interrogantes. En líneas generales, diría que en historia hay un rol crucial para la perturbación empática en tanto aspecto de la comprensión que estilísticamente molesta a la voz narrativa y contrarresta la narración armonizadora o la objetivación no calificada, y no obstante permite una tensa interacción

famoso o infame discurso de Posen en 1943, dirigido a los oficiales de alto rango de las SS: "'El pueblo judío va a ser aniquilado', dice cada miembro del partido. 'Claro, está en nuestro programa, la eliminación de los judíos, su aniquilación; nosotros nos ocuparemos de eso'. Y entonces todos empiezan a tartamudear, ochenta millones de alemanes valerosos, y cada uno de ellos conoce un judío decente. Claro, los demás son cerdos, pero éste es un judío clase A. De todos los que hablan así, ninguno lo ha visto ocurrir, ninguno ha pasado por ello [o "ninguno ha tenido la experiencia": *keiner hat es durchgestanden*]. La mayoría de ustedes sabe lo que significa ver cien cadáveres uno al lado del otro, o quinientos, o mil. Haberlo visto con los propios ojos y –salvo casos de debilidad humana– haber conservado la integridad [o la decencia: *anständig geblieben zu sein*], eso es lo que nos ha hecho duros. En nuestra historia, ésta es una página de gloria que no ha sido escrita ni lo será jamás" (Lucy Dawidowicz (comp.), *A Holocaust Reader*, West Orange, N. J., Behrman House, 1976, p. 133). En este pasaje, Himmler, en un desconcertante despliegue de estilo indirecto libre, da testimonio de la experiencia "auténtica" de los victimarios, iniciados en (o "conocedores" de) lo que él representa como la gloria o "sublimidad" del asesinato masivo, y la contrasta con la actitud de los miembros ordinarios del partido y luego con el común de los alemanes, que sólo saben hablar y hasta dan falso testimonio cuando equívocamente buscan la excepción a la regla, excepción que el compromiso fanático y la devoción a la voluntad soberana y las "sagradas" órdenes del Führer naturalmente excluyen.

entre la reconstrucción crítica y necesariamente objetivadora (y hasta autoprotectoramente "entumecedora") y la respuesta afectiva a ciertos problemas, personas y textos. Incluso consideraría la posibilidad de estrategias cuidadosamente enmarcadas que permitan al historiador intentar oberturas más riesgosas y experimentales a fin de llegar a un acuerdo con los acontecimientos límite. *Historia de la locura* plantea estos problemas en forma acentuada, dado que –en su momento más desconcertante como escritor– Foucault no analiza objetivamente y ni siquiera cita las voces del otro o de la sinrazón, sino que les permite infiltrar, agitar y fracturar su propia voz en una variante del estilo indirecto libre o voz media.[49] En *La Possession de Loudun*, de Michel de Certeau, el historiador-narrador pasa sutilmente de la narración objetiva a variadas relaciones de proximidad y distancia con las voces y las perspectivas de aquellos que estudia. Está más cerca del padre Jean-Joseph Surin, tanto cuando cita al exorcista como cuando se involucra en (¿o es poseído por?) una suerte de discurso libre indirecto acerca de éste.[50]

Cabe señalar que el uso generalizado del discurso o estilo indirecto libre predomina en aquella crítica literaria y filosófica reciente que

[49] Véase mi análisis *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, cap. 3.

[50] Michel de Certeau, *The Possession at Loudun*, trad. de Michael B. Smith (1970), Chicago, University of Chicago Press, 1990 [ed. orig.: *La Possession de Loudun*, París, Gallimard, 1970].

A continuación, un pasaje que describe el "diálogo" entre Surin y Jeanne des Anges, la monja poseída: "Comienza un extraño diálogo que se prolonga durante horas, días, semanas. Él empieza a rezar delante de ella. En presencia de un testigo que no es un interlocutor, él da voz a dilemas espirituales que jamás se había permitido, o nunca había podido, expresar. Poco a poco, ella se deja ganar por una pasión cuya existencia, aunque era una muchachita astuta, jamás había sospechado. Pero también, en este encuentro cara a cara que no es tal, él se sumerge en sí mismo; se alboroza; se agota; en un solo movimiento, lleva a su conclusión la lógica de la redención, que entraña que el médico absorba la enfermedad para poder curarla; simpatiza con la aflicción de la histérica y se niega a sí mismo los medios necesarios para resistirla" (p. 206).

mantiene una relación emulativa o performativa con su objeto. Si bien no descreo del rol estilístico de los efectos de la perturbación empática en la comprensión histórica, tengo buenas razones para resistirme a las formas extremas y generalizadas de *mitsingen*, o lo que podría denominarse "escritura-cantada-con": más precisa y menos peyorativamente, emulación participativa y performativa del objeto, donde la performatividad puede a veces confundirse con representación identificatoria o incluso reactuación. Existen numerosas y diferentes opiniones sobre estos temas complejos, y nuestra manera de comprenderlas –o intento de lograr cierto equilibrio aun tenso o incómodo entre ellas– dependerá de la importancia que otorguemos a los reclamos de verdad histórica con relación a las orientaciones participativas y performativas, que a veces implican identificación proyectiva o incorporativa y hacen uso del estilo indirecto libre generalizado.

Es fundamental preguntarse si es necesario propiciar una idea y una comprensión complejas y autocuestionadoras de la elaboración del pasado cuyas alternativas no se reduzcan a una justificadamente criticada idea de trascendencia total de los problemas, identidad plena del yo, sentido totalizador, dominio o cura complaciente, por un lado; y una valorización insuficientemente calificada del trauma, lo sublime traumático, la reactuación sintomática, la melancolía, la compulsión a la repetición y las interminables aporías, por el otro. No obstante, los aspectos sospechosos de la identificación y la reactuación identificatoria no deberían impedirnos reconocer la importancia de la implicación transferencial y la respuesta empática, ni hacernos desatender el problema de cómo llegar a un acuerdo con ellas en maneras cognoscitiva y eticopolíticamente responsables. Más aún, es importante destacar que las experiencias de las víctimas y los sobrevivientes de acontecimientos extremos indican diferencias reveladoras entre éstos y los que nacieron después, incluyendo a los así llamados testigos secundarios: los que no estuvieron allí pero no obstante conflictivamente intentan dar testimonio de (no por) el testigo. Estas diferencias son oscurecidas, sino obli-

teradas, por aquellos actos identificatorios donde alguien se convierte en víctima sustituta apropiándose del sufrimiento y la voz de la víctima. El resultado de esta identificación puede empujar a la ética y la política al horizonte de los desempoderados testigos de la abyección, por muy cargado de *pathos* y transfigurado en vehículo de lo sublime revelador que esté: un horizonte que, fuera del contexto del sobreviviente, implica una reducción drástica de la acción ética y política posible. Más aún, la identificación puede volverse proyectiva y oscurecer las maneras en que los sobrevivientes no sólo son simples víctimas sino que pueden convertirse en agentes éticos y políticos eficaces; por cierto, las maneras en que esta actividad puede ser, para ellos, parte del proceso de elaboración del pasado. El acto de transfigurar la experiencia de la víctima, esté o no acompañado por un proceso de identificación, es particularmente sospechoso cuando es realizado por un no sobreviviente o un testigo secundario que transforma el sufrimiento de otro en ocasión propicia para ingresar al discurso de lo sublime. Aplicado a quienes nacieron después, el intento de reconocer y elaborar las secuelas del trauma histórico no es una marca de victimazgo sustituto identificatorio, ni un ejercicio puramente psicológico y terapéutico o un pretexto para una extática o efervescente retórica de lo sublime. Es, más bien, un proceso autocrítico vinculado al pensamiento y la práctica críticos con una profunda importancia política y social.[51] En este sentido, la elaboración es un proceso que no

[51] Estos temas fueron planteados por Theodor Adorno en "What does coming to terms with the past mean?", en Geoffrey Hartman (comp)., *Bitburg in Moral and Political Perspective*, *op. cit.* Analizando la relación de Alemania con el Holocausto y su injerencia social y política contemporánea, rechaza la idea de "llegar a un acuerdo [*ausarbeitung*] con el pasado" por considerarla un eslogan que "no implica una elaboración seria del pasado, el rompimiento de su hechizo a través de un claro acto de conciencia"; un eslogan que "más bien incita a dar vuelta la página y, si es posible, borrarla de la memoria" (p. 115). Sin embargo, Adorno señala una compleja relación entre la reactuación y la elaboración incluso en lo atinente a temas públicos controvertidos y complejos.

puede confinarse a categorías clínicas ni tampoco a relaciones uno-a-uno, por mucho que pueda obtener de éstas. Plantea temas profesionales e interdisciplinarios abiertos a controversia y que exigen reelaboraciones y renegociaciones constantes, sobre todo respecto de la relación entre teoría y práctica.

IV. SOBRE EL ACONTECIMIENTO LÍMITE: UNA INTERPELACIÓN A GIORGIO AGAMBEN

En numerosos enfoques del Holocausto y otros acontecimientos y experiencias extremos o límite, están en juego dos perspectivas conflictivamemte relacionadas entre sí. Una afirma cierta idea de redención como recuperación absoluta sin pérdida esencial, incluso respecto de un pasado tan traumático como la Shoá. La otra implica la denegación o la negación absoluta de esa clase de redención, y propone una idea de redención inaccesible, ausente, o repetida y aporéticamente cuestionada. Inicialmente, estas perspectivas podrían considerarse formulaciones de los conceptos de elaboración y reactuación: elaboración como redención del sentido de la vida y trascendencia de los problemas en pro de la salud mental y la identidad del yo; reactuación como repetición melancólica y compulsiva en la que cualquier noción de redención o recuperación plena está fuera de cuestión y los conflictos reaparecen disfrazados o distorsionados. Si existe alguna esperanza de recuperación en esta segunda perspectiva, es a través de la negación radical de la esperanza de redimir el pasado o de darle algún sentido en el presente. En cambio, afirma una decisiva disyunción con respecto al pasado, la posibilidad utópica pura, la creación *ex nihilo* y el salto (post)apocalíptico hacia un futuro o un estado del ser desconocidos. Incluso se vislumbra una forma de vida totalmente otra –una *Augenblick* redentora o acto radiante de atestiguamiento– en la sombra misma arrojada por la crítica radicalmente negativa. Lo que ambas perspectivas (con las que no concuerdo) tienden a excluir es una idea de elaboración no como redención plena, recuperación total o cesura no mitigada, sino como un proceso recurrente que acaso jamás trascenderá la reactuación o la repetición compulsiva del trauma extremo o los acontecimientos límite, pero

Biblioteca Sapiens Historicus

indudablemente permitirá cierta distancia crítica de los conflictos y una posibilidad de transformación significativa, incluyendo cambios deseables en las responsabilidades y obligaciones de la vida cívica.

Cambiando de registro sin discontinuar por ello las consideraciones previas, cabría señalar que estas dos perspectivas también pueden considerarse aproximaciones a lo sagrado o lo sublime. Me gustaría explorar brevemente esta posibilidad, aunque sólo sea porque –en términos de reactuación y elaboración– he analizado más a fondo otras en mis anteriores escritos.[1] Propongo considerar lo sublime y lo sagrado como desplazamientos uno del otro –uno en clave secular y el otro en clave religiosa– o, por lo menos, un rol comparable para la distinción entre lo inmanente y lo trascendente en los debates de lo sagrado y lo sublime. En las discusiones sobre acontecimientos o situaciones límite, que invariablemente plantean (aunque sólo sea para rechazarlos) temas relacionados con lo sublime, a menudo nos movemos en la difícil y algo incómoda zona de la teología secular o desplazada, aun cuando neguemos ese desplazamiento o intentemos darle el nombre –acaso engañoso– de ética, de literatura como ética de la escritura, o incluso de arte autónomo (como en ciertos análisis de la película *Shoá*, de Claude Lanzmann).

En la primera (y estereotipadamente "hegeliana") perspectiva (que implica redención o recuperación plena), tenemos una modalidad de lo sublime inmanente (o de este mundo); y en la segunda (que niega la posibilidad misma de tal redención o recuperación, y hasta la considera tabú, sacrílega o "bárbara"), tenemos una modalidad de lo sublime radicalmente trascendente que, llevado al extremo (con la "muerte de Dios"), puede ser borrado o bien mantenido en estado de reiterada latencia (por ejemplo, en forma de mesianismo sin Mesías

[1] Véase *Representing the Holocaust: History, Theory and Trauma*, Ithaca, Cornell University Press, 1994; *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998; y *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Jonhs Hopkins University Press, 2001 [trad. esp.: *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

o mesianismo como estructura de expectación que intrínsecamente requiere el diferimiento continuo). No obstante, ambas perspectivas relacionan íntimamente el trauma y lo sublime. Lo sublime implica la transvaloración o transfiguración del trauma con efectos más o menos perturbadores para cualquier idea convencional o armonizadora de la sublimidad (por ejemplo, ciertas variantes nacionalistas) y quizás también para cualquier concepción normativa de la ética o la política. Lo sublime se relaciona con el exceso o, a la inversa, con la laguna o la falta: aquello que es desconcertante y acaso extáticamente otro, y que está aporéticamente más allá o subyace a la capacidad de nombrar o conocer. Lo sublime también puede estar relacionado con la transgresión radical. E incluso puede apromixarse al desastre y expresarse sólo a través de una escritura del desastre donde el autor desaparece, caracterizada por la recurrencia de la paradoja, la doble direccionalidad y la puesta en abismo.

Una de las manifestaciones más perturbadoras de lo sublime inmanente es lo que podríamos denominar lo sublime nazi (algo que Agamben no ve o se niega a ver). Esta variante se detecta en las palabras y las acciones de algunos victimarios durante la Shoá. Por cierto, creo que el *locus* primario de lo sublime durante el genocidio nazi se manifestó en este grupo de victimarios. Está activo en el muy discutido discurso de Posen pronunciado por Himmler en 1943, y también encontramos sus huellas en las interminablemente repetidas, a veces alborozadas y hasta carnavalescas dimensiones de la matanza y la tortura perpetradas por el *Einsatzgruppen* y sus afiliados. Sus rastros también se aprecian en ciertas formas de actividad en los campos y en las marchas forzadas hacia el final de la guerra. Semejante "sublimidad" conllevaba una fascinación por el exceso o la transgresión inaudita, un código de silencio (o indecibilidad) y una búsqueda cuasisacrificial que implicaban la regeneración o redención a través de la violencia y la purificación del yo y de la comunidad mediante la eliminación de presencias "contaminantes", fóbica y hasta ritualmente repulsivas. A continuación citaré algunos pasajes relevantes del discurso de Himmler en Posen, dirigido a los oficiales de más alto

rango de las SS (por lo tanto, dirigido a los iniciados y no propaganda para el público en general, razón por la cual es un documento tan importante):

> También quiero hacer referencia, aquí y ahora, ante ustedes, con absoluta franqueza, a un asunto verdaderamente grave. Entre nosotros, y por esta vez, será tratado con toda franqueza; pero jamás lo mencionaremos en público. Así como el 30 de junio de 1934 no titubeamos en cumplir nuestro deber como se nos ordenó [la purga de Ernst Röhm y los altos jefes de las SA] y pusimos contra el paredón a los camaradas que habían transgredido y los fusilamos, y tampoco hemos hablado de eso y jamás hablaremos. Fue el tacto –que, me alegra decir, es cosa común entre nosotros– lo que nos impidió discutirlo ni siquiera entre nosotros, y nunca hablamos de ello. Todos nos conmovimos hasta la médula, y no obstante cada uno sabía que volvería a hacerlo si le fuera ordenado y fuese necesario.Me refiero a la eliminación de los judíos, la aniquilación del pueblo judío. [...] La mayoría de ustedes sabe lo que significa ver cien cadáveres uno al lado del otro, o quinientos, o mil. Haberlo visto con los propios ojos [o haberlo soportado: *durchstehen*] y –salvo casos de debilidad humana– haber conservado la integridad [o la decencia: *anständig geblieben zu sein*], eso es lo que nos ha hecho duros. En nuestra historia, ésta es una página de gloria que no ha sido escrita ni lo será jamás.[2]

Paradójicamente, encontramos otra variante de lo sublime inmanente en las reacciones tardías de ciertos sobrevivientes o comentadores que intentan aportar un relato redentor, anonadante y a veces sacralizante de la Shoá, y convertirla en trauma fundante de una identidad afirmativa del yo y la comunidad. Este gesto no puede ser asimilado a –o considerarse "contaminado" por– lo sublime nazi; es mucho más complejo. En cierto sentido, es un intento de arrebatarles la Shoá a los victimarios y ponerla al servicio de las víctimas (quizás figuradas como mártires) o sus descendientes. Sin embargo, y en maneras sig-

[2] Lucy Dawidowicz (comp.), *A Holocaust Reader*, West Orange, N. J., Behrman House, 1976, pp. 132 y 133.

nificativas, este gesto –ya sea respecto del Holocausto o de otros acontecimientos extremos como el bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki– a menudo permanece dentro de cierta lógica de redención y presenta numerosos aspectos sospechosos, sobre todo en el caso de los no sobrevivientes que alcanzan la sublimidad mediante la transfiguración del sufrimiento ajeno.[3] La transfiguración del trauma en experiencia fundante u ocasión de sublimidad redentora tiene un rol político y ético en tanto justifica políticas o prácticas cuestionables: desde la memorialización del Holocausto en los Estados Unidos y ciertas postulaciones de nación redentora en Israel hasta concepciones martirológicas de actos autodestructivos (por ejemplo, los bombardeos suicidas) que matan, hieren y/o traumatizan a no combatientes.

Lo sublime trascendente, cuya señal puede ser vacilante o borrosa, tiene el atractivo de contrarrestar el hechizo de lo sublime inmanente, que puede inducir a la regeneración a través de la violencia y la lógica cuasisacrificial o totalizadora. Por cierto, lo sublime trascendente parecería oficiar como barrera a cualquier modo de sacrificio, pero a expensas de eliminar todas las formas de lo sagrado inmanente, incluyendo la imposición de límites a la ingerencia humana y su función protectora respecto de la naturaleza o los seres humanos o no humanos. También hay un sentido en que lo sublime trascendente permanece dentro de una "lógica" del absoluto "todo o (casi) nada" y de un marco de referencia teológicamente desplazado. Enfatiza el exceso o lo que está (quizás transgresivamente) más allá de los límites de la representación, la denominación y la normatividad. Hace hincapié suplementario en la laguna, la falta o la pérdida y en aquello que subyace a la representación. Esta orientación puede poner entre paréntesis o incluso denigrar el conocimiento (excepto por la ignorancia erudita,

[3] Véase, por ejemplo, Georges Bataille, "Residents of Hirsoshima", en Cathy Caruth (comp.), *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, donde el bombardeo de Hiroshima testimonia la "soberanía" de la *dépense* (gasto excesivo) y un "sufrimiento sin límites que es alegría, o una alegría que es infinito sufrimiento" (p. 232).

donde el conocimiento retorna esporádica y aporéticamente a sus propios límites y formas de deshacer) y postular una visión despectiva, degradante o envidiosa de la actividad de este mundo (*divertissement*) en general –o al menos ofrecer poco espacio viable para desarrollar esa clase de conocimiento y actividad–. En cierto sentido, la orientación hacia lo sublime trascendente permanece fijada al absoluto en su misma evasividad, inaccesibilidad o irrepresentabilidad. Jean-François Lyotard quizás sería una figura paradigmática de esta orientación –por lo menos en ciertos aspectos de su teoría–, aunque no la única.[4]

[4] El análisis más sospechoso de Lyotard sobre el Holocausto probablemente se encuentra en partes de *Heidegger and "the jews"*, trad. de Andreas Michel y Mark S. Roberts (1988), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999 [trad. esp.: *Heidegger y "los judíos"*, Buenos Aires, La Marca, 1995], texto que analizo en *Representing the Holocaust, op. cit.*, pp. 96-99. Véase también Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. de George van den Abbeele (1983), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 [ed. orig.: *Le Différend*, París, Minuit, 1983; trad. esp.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988]. En este libro, la reflexión sobre Auschwitz aparece casi al comienzo, y la reflexión sobre lo sublime principalmente, aunque no exclusivamente, en las últimas partes, donde, vía Kant, la Revolución francesa se transforma en el "signo [primario] de la historia", que Lytotard analiza con relación a lo sublime. Pero el tratamiento del "signo de la historia", predominante en la primera parte del libro, continúa, para el lector, en el posterior análisis de lo sublime, y existen vínculos discursivos entre las distintas partes del libro a pesar de su estructura disyuntiva. Auschwitz emerge como una suerte de sublime negativo inconmensurable, que excede cualquier intento de representación o "fraseología". Lyotard alude despectivamente a los pensadores que, en su análisis de Auschwitz, "dicen haberle encontrado algún sentido a esta mierda" (p. 98). Para Lyotard, la mierda, cuando no es en sí misma sublime, está, en tanto marca de abyección, íntimamente ligada con la sublimidad como resto que "traumatiza" la dialéctica especulativa por ser imposible de integrar a su movimiento progresivo de *Aufhebung* o *relève*. ("Con la noción de lo sublime [...] Kant siempre sacará lo mejor de Hegel. *Ehrabene* persiste, no por encima y más allá, sino en el corazón mismo de *Aufgehobenen*" [p. 77]). Independientemente de lo que podamos pensar de la perspectiva de Lyotard, su uso del fenómeno histórico no ayuda a comprender su especificidad; en cambio, lo utiliza como instrumento para sustentar una argumentación filosófica que podría haber sostenido de otro modo. (Agamben emplea una estrategia muy similar.) Es difícil ver cómo Auschwitz, en tanto "mierda", podría contrarrestar el negacionismo;

Si los escritos de Maurice Blanchot pueden leerse o no como perspectivas asociadas a lo sublime es materia de discusión.[5] No obstante, la atenuación y la intensificación simultáneas de la vida contemplativa y la manifestación titubeante y alusiva de un sublime trascendente en apariencia desdibujado o borrado se relacionan con la interminable espera, la paciencia y el estilo ascético (o ética escrituraria de autoborramiento), y hasta con un aislamiento desgarrador en la estela del desastre. En lo que atañe a la Shoá, los escritos de Blanchot son defendibles como respuesta personal angustiada: una modalidad de duelo imposible e indeciblemente próxima a (o que comparte un umbral de imprecisión con) la infinita melancolía y el desamparo (im)personales. En cierto sentido podrían ser una respuesta extrema, postraumática y empática a la situación abyecta de las víctimas, incluso al extremo del autoborramiento. Pero quizás no podamos considerarlos ejemplares ni tampoco generalizar su importancia para la respuesta a los acontecimientos límite. Tampoco está claro si la reinscripición de Derrida los volvió ejemplares. En cualquier caso, en la compleja constelación de pensamiento que incluye a Blanchot y Derrida (por ejemplo, en "Force of law: The 'mystical' foundation of authority" o en *The Gift of Death*, del último), la idea

a menos que aduzcamos que los negacionistas como Faurisson niegan el Holocausto porque niegan u obstruyen el reconocimiento de todo impedimento a la dialéctica especulativa y su vigorizante capacidad de revelar la estructura esencial de la historia progresiva de Occidente. Si no se justifica y especifica cuidadosamente, esta última idea (aceptable dentro de ciertos límites) puede llegar a extremos y deslizarse hacia la supragenerализación que destruye las diferencias y nos vuelve a todos (por lo menos "en Occidente"), incluso a las víctimas, igualmente cómplices de la "lógica" del Holocausto, en tanto todos participamos en la tendencia de la "metafísica occidental" a reprimir o negar los restos "no dialectizables". El resultado paradójico sería que Faurisson (en tanto imagen especular invertida del *Muselmann* de Agamben) también es todos los hombres.

[5] Véanse, por ejemplo, Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, y *The Writing of the Disaster*, trad. de Ann Smock (1980), Lincoln, University of Nebraska Press, 1986 [ed. orig.: *L'Ecriture du Desastre*, París, Gallimard, 1980; trad. esp.: *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990].

de la ética tiende a vincularse con lo sublime: ética entendida en términos de exceso o como aquello que trasciende los límites de la normatividad que articula las relaciones entre las personas en grupos o ámbitos institucionales como la familia, la escuela, el lugar de trabajo o la política.[6]

Desde esta perspectiva, lo que tradicionalmente se conocía como virtud supererogatoria –aquella que está por encima y más allá del llamado del deber o de la obligación ordinarios– disminuiría o incluso obliteraría la importancia de estos últimos o, en el mejor de los casos, los admitiría como una necesidad, una concesión pragmática para funcionar en el mundo (así como los derechos humanos o el sujeto pueden ser en principio radicalmente criticados, pero admitidos luego por ser necesarios para las formas de acción política y social contemporáneas).[7] Hasta la vida cívica puede volverse fantasmal o virtual: una esperanza espectral con, en el mejor de los casos, un agente o portador virtual; el interrogante de una comunidad inconfesable o venidera, o, en la reciente formulación de Derrida (en *Espectros de Marx*) de una añoranza infinita, un utopismo aparentemente vacío

[6] Jacques Derrida, "The force of law: The 'mystical' foundation of authority", en *Cardozo Law Review*, 11 (1990), pp. 920-1045, y mi respuesta a ese artículo en el mismo volumen. Véase también Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trad. de David Wells (1992), Chicago, University of Chicago Press, 1995 [ed. orig.: "Donner la mort," en Jean-Michel Rabaté y Michael Wetzel (eds.), *L'Éthique du Don: Jacques Derrida et la pensée du don*, París, Métailié-Transition, 1992].

[7] Lyotard escribe: "Se nos pide que subsanemos las injusticias que abundan en el mundo. Lo hacemos. Pero la angustia de la que hablo es de otro calibre que la mera preocupación por el gobierno civil. Se resiste a la República y al sistema: es más arcaica que ambos; protege y a la vez rehuye al extraño inhumano que existe en nosotros, el 'rapto y el terror', como dijera Baudelaire" ("Terror on the run", trad. de Philip R. Wood y Graham Harris, en Jean-Joseph Goux y Philip R. Wood (comps.), *Terror and Consensus: Vicissitudes of French Thought,* Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 35. Lo que me parece sospechoso en este pasaje no es la afirmación de Lyotard del "rapto y el terror" padecidos en angustioso aislamiento por el escritor, sino el hecho de que suponga que esta afirmación requiere una jerarquía de valores que subordina, y hasta sitúa de manera derogatoria, la vida cívica y sus para nada sublimes requisitos.

que niega su propio estatus utópico, un mesianismo sin Mesías.[8] La relación con cada otro puede incluso figurarse según el modelo de relación radicalmente asimétrica o no recíproca (o no relación) entre el individuo agonista (o singularidad) y la divinidad radicalmente trascendente. Esta relación implica un respeto absoluto por el Otro en otros, pero, en el registro de la sublimidad, aporta poco sentido a la relación con los otros en términos de compromisos, obligaciones y deberes y derechos cotidianos mutuos. Ofrece cierto sentido de justicia, no en términos de medida o límite sino como virtud invariablemente supererogatoria que retira las relaciones fuera de los ámbitos institucionales e incluso las lleva a trascenderlos o superarlos sistemáticamente. Aquí la justicia está más cerca de la gracia o el don excesivo –el *potlatch* o *acte gratuit*– que de las normas y el juicio asociados a una red de límites normativos. El sentido de normatividad que propongo no debe confundirse con la ley positiva, sujeta a programabilidad y codificación rígida, ni tampoco caer en la normalización (o tomar como normativo el promedio estadístico o la tendencia dominante). Más bien estaría relacionado con prácticas articuladoras abiertas al cuestionamiento e incluso a la transgresión radical, pero no obstante establecería límites a la afirmación personal y grupal, que idealmente sería afirmada y argumentativamente defendida como legítima.

Creo que la segunda perspectiva (trascendente) de lo sublime es mucho más atractiva que la primera. Pero esta perspectiva ocluye, o al menos no trata a fondo, el problema del "espacio" transicional o los vínculos (o dinámicas vinculantes) mediadores y mitigadores (aunque no totalizadores) entre absolutos o sublimidades; es decir, el espacio sublunar o subastral de la vida ética y política. En este espacio, la cuestión primordial es la relación entre límites y exceso –incluyendo la transgresión y el acontecimiento o situación límite–

[8] Jacques Derrida, *Specters of Marx*, trad. de Peggy Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994 [ed. orig.: *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993; trad. esp.: *Espectros de Marx*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti (1995), Madrid, Trotta, 2003].

en diversos ámbitos institucionales y formas de actividad sociopolíticas. Es el espacio donde la oposición entre lo humano y lo no-humano (que invariablemente cumple funciones nefastas que casi siempre suscriben la victimización del otro) puede ser problematizada radicalmente pero no convertida en objeto de fijación engañoso y autoderrotista: un espacio donde la problematización no sólo está relacionada con la idea de sujeto escindido o disyuntivo, sino también con la responsabilidad social y con una idea del animal humano o ser humano como dinámica vinculante de fuerzas complejas e interactivas. También es el espacio donde se desarrollan formas de conocimiento y comprensión (que implican afecto, sobre todo en forma de empatía) que no pretenden ser idénticas a las cosas mismas pero aportan cierta orientación de conducta e influyen sobre el juicio ético. (De allí que la empatía o compasión, en el sentido en que utilizo el término, no implique identificación plena sino respuesta emocional con respeto por el otro como otro, aunque la respuesta sea perturbada y hasta cierto punto descontrolada en relación con lo traumático.) En este espacio cívico, el otro, aunque reconocido como diferente del yo, no es totalmente otro ni tampoco un representante del Dios Oculto trascendente. Y lo ético no es del todo calculable ni cuestión de contabilidad, sino que implica la capacidad mutua de contar con los otros en base al propio conocimiento falible de cómo se han comportado en el pasado y cómo puede esperarse que lo hagan en el futuro.

Este conocimiento no es plenamente redentor, pero afronta el problema de la transmisión del trauma (o más bien de la perturbación) de una manera mitigada que indica empatía con las víctimas y –por lo menos respecto de la Shoá– cuestiona, sin rechazarla perentoriamente, la "lógica" de que lo sublime transfigura el trauma. (También puede cuestionarse si la búsqueda de lo sublime, especialmente con relación al trauma, por muy simbólico que sea, está más justificada en áreas tales como la religión y el arte que en la política o la ética de la vida diaria.) El conocimiento constitutivamente limitado puede propiciar la disposición a sentir angustia ante lo inesperado o lo sinies-

tro, sin garantizar la no repetición del pasado pero aportando los fundamentos para una respuesta no paranoide a sus repeticiones o reconfiguraciones desplazadas. Además, no creo posible una ética de la vida diaria –una ética con distancia crítica de la teología– que no esté basada en un sentido de los límites legítimos, por más conflictivo, testeado por formas del exceso o abierto a cuestionamiento y suplementación continuos que sea (por ejemplo, por preocupaciones económicas y políticas absolutamente necesarias). Es en términos de ética en este sentido no sublime o subastral –un sentido social y cívico sanador pero no redentor – que es posible pedir un reconocimiento explícito del propio pasado, por ejemplo, en los (por lo demás diferentes) casos de De Man, Heidegger o Blanchot. La ética queda engañosamente construida como –o incluso sacrificada en aras de la– sublimidad cuando Derrida, en un acto inadvertidamente transferencial de identificación proyectiva, escribe estas sorprendentes palabras: "Quizás Heidegger pensó: solamente pronunciaría la condena del nacionalsocialismo si pudiera hacerlo en un lenguaje que no sólo alcanzara la cumbre de lo que ya he dicho, sino también la cumbre de lo que ha ocurrido aquí. Fue incapaz de hacerlo. Y acaso su silencio es una forma honesta de admitir su incapacidad".[9] Según parece, Heidegger guardó silencio después de Auschwitz porque era incapaz de lograr efectos de sublimidad yendo de cumbre en cumbre para tratar el tema, aunque el silencio suele considerarse una respuesta adecuada y perpleja a lo sublime.

Sin negar mi propia participación en la ambivalente "lógica" de lo sublime, e incluso reconociendo su atracción casi compulsiva, insisto en la necesidad de desarrollar teoría y práctica en el "espacio" o modalidad cívico transicional, que el énfasis en la sublimidad inmanente o radicalmente trascendente a veces parece reducir a un punto de fuga.

[9] "Heidegger's silence", en Gunther Neske y Emil Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*, trad. de Lisa Harries, Nueva York, Paragon House, 1990, p. 148. Véase también mi "Heidegger's nazi turn", en *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, *op. cit.*, cap. 5.

O, para decirlo en términos nominales engañosamente simples: tras una generación consagrada a investigar lo que se ganó en la paradójica modalidad del puro derroche o el gasto excesivo [*dépense*], quizás haya llegado el momento de preguntarnos si en las lecturas de Bataille, sobre todo respecto de su respuesta a Durkheim, se oscureció o se perdió algo importante que no obstante puede ser recuperado (o "redimido", en una acepción más modesta del término); a saber, un sentido de los límites legítimos no sólo (o incluso preponderamente) como pretexto de, sino como una poderosa fuerza contrarrestadora del exceso y la seducción de la transgresión.[10] (El

[10] Recomiendo dos importantes lecturas de Bataille, cruciales para reconocer el tono de los enfoques postestructuralistas de su obra; a saber: Jacques Derrida, "From a restricted to a general economy", en *Writing and Difference*, trad. de Alan Bass (1967), Chicago, University of Chicago Press, 1978 [ed. orig.: *L'Ecriture et la différence*, París, Seuil, 1967; trad. esp.: *Escritura y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989], pp. 251-277, y Michel Foucault, "A preface to transgression", en Donald F. Bouchard (comp.), *Language, Counter-Memory, Practice*, trad. de Donald F. Bouchard y Sherry Simon (1963), Ithaca, Cornell University Press, 1973, pp. 29-52. Dentro de esta línea de pensamiento, Michèle Richman (en *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002) realiza un loable y bien documentado intento de rastrear las relaciones entre la sociología de Durkheim y la "sociología sagrada" de Bataille y el Colegio de Sociología, así como también los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia (vistos como un siniestro retorno de la efervescencia colectiva sacralizante y reprimida). Su enfoque tiene la virtud de resaltar los aspectos más inspiradores de la perspectiva de Bataille y de señalar la importancia del afecto en la vida colectiva, incluyendo su rol como "efervescencia colectiva" en la idea de Durkheim de lo sagrado y sus desplazamientos en la vida secular. (También aporta un completo análisis de la ambivalencia radical de lo sagrado, que puede contrastarse con las ideas de Agamben.) Pero su análisis del pensamiento de Durkheim y los problemas que lo atañen es demasiado restringido, se concentra primordialmente en *Las formas elementales de la vida religiosa* (prestando poca atención al clásico *Suicidio*, donde Durkheim elaboró muchas de sus ideas fundamentales), y casi siempre parte de una perspectiva batailleana acrítica y participativa que enfatiza el exceso y la *dépense* (el gasto inútil). En suma, Durkheim es leído a través del "ojo pineal" de Bataille, e ideológicamente casi transformado en Georges Sorel. A consecuencia de ello, Richman glosa las tensiones entre Durkheim y Bataille analizando y evaluando la interacción entre los límites normativos (irreductibles a una "economía restringida" de producción o

racionalidad instrumental) y aquello que transgresoramente los excede. En líneas más generales, Richman no da cuenta del cambio en la cultura y el imaginario social (por ejemplo, con respecto al predominio de las nociones sacrificiales de regeneración a través de la violencia) ocurrido entre Durkheim y Bataille, en parte debido a los estragos de la Primera Guerra Mundial y sus turbulentas secuelas. Tampoco sitúa explícita y críticamente sus propios énfasis y selectividad interpretativos en un contexto al que considera socioculturalmente vaciado y desencantado, si no francamente postapocalíptico. Richman repetidamente invoca y valoriza la efervescencia colectiva en términos demasiado generales, sin aportar un análisis sostenido, diferenciado y crítico de ese fenómeno o de sus concomitantes. Cabe mencionar la compleja manera en que la "efervescencia" se relaciona con –o se distingue de– una estética o, en líneas más generales, una "lógica" de lo sublime, incluyendo su exaltación o transporte, y siempre y cuando lo sublime pueda verse como un posible desplazamiento de lo sagrado. Richman tampoco toca el tema de la victimización en el sacrificio, o en el erotismo "violento" que lo copia; ve a la víctima sólo como imprescindible intermediaria entre la colectividad y las fuerzas sagradas (p. 168). Sin centrar su concepción de lo sagrado en el sacrificio a la manera de Bataille (o de René Girard, que sorprendemente no figura en el análisis de Richman), Durkheim considera que el exceso anómico y el exceso institucionalizado son componentes necesarios de la vida social, valiosos por su tensa interacción con los límites. Pero, a diferencia de Bataille, no arroja la cautela por la ventana y construye los límites o prohibiciones normativos predominantemente como pretexto de, o preludio a, su transgresión a través de excesos extremos, a menudo erotizados y violentos. Más aún, desde la perspectiva de Durkheim, los períodos de turbulencia revolucionaria marcados por el exceso rampante y la anomia (concepto que Richman no discute) darían paso, en la mejor de las circunstancias, a instituciones más estables (no estáticas ni rígidas) y realizarían de manera viable las metas y los valores revolucionarios (a esto aspiraba su propia Tercera República respecto de la Revolución Francesa y sus secuelas). Más significativamente, el proyecto mayor de Durkheim en el contexto moderno era desplazar la desatada "efervescencia" de la revolución hacia rituales o festejos colectivos institucionalizados (y por lo tanto limitados) que revigorizaran los valores compartidos dentro de un marco democrático, republicano, pacifista y cosmopolita más amplio. Bataille casi siempre tiende a convalidar o incluso celebrar la "*dépense*, donde el gasto, la pérdida, el sacrificio, el erotismo y la violencia [Richman agrega la muerte a la lista] son el fundamento de la comunicación" (p. 156), y también está fascinado por la *dépense* en fenómenos tales como el bombardeo de Hiroshima (algo que a mi entender sería inimaginable en Durkheim). Podríamos concordar con el rechazo de Richman a presentar a Bataille en términos de un "fascismo de izquierda", pero no obstante considerar inadecuado y perdonavidas su enfoque del interés de Bataille en el fascismo. Richman no aporta un análisis sólido de las ideas y la orientación de Bataille en el transcurso del tiempo, ni

verdadero desafío sería articular estos límites, no en abstracto sino en situaciones específicas, variables y debatibles).[11] Y con respecto a

tampoco las compara con las de los pensadores e ideólogos fascistas o *fascistoides*. Por lo tanto, no pone en evidencia la seducción del fascismo para los críticos radicales de la moral o la civilización "burguesas", ni tampoco el debido énfasis en el intento del propio Bataille de una autocrítica retrospectiva ni su voluntad de señalar los peligros de las ideas que propugnara en términos insuficientemente justificados o irrestrictos y extáticos. Más aún, pretendiendo contrastar el fascismo con las opiniones de Bataille, Richman no reconoce que ciertos fascistas y nazis –incluyendo, en determinados aspectos, a Hitler, Himmler y Rosenberg– no se limitaron a apoyar las "instituciones sostenidas por la ideología oficial y la jerarquía política" (p. 122) ni a apartarse de una "negatividad sostenida" en pro de una "estrategia recuperadora" que apuntaba a "la conservación, la acumulación y la ganancia" (p. 129). Aunque apelaban a la tradición y las instituciones tradicionales (como la familia), no defendían la estabilidad institucional sino el movimiento (*Bewegung*) y se rehusaban a permitir que conceptos tales como ganancias, utilidad o racionalidad instrumental obstaculizaran su a menudo "efervescente" movimiento, sobre todo la eliminación de los judíos, a quienes representaban como heterogéneos otros o víctimas sacrificiales impuras. Más allá de los numerosos aspectos discutibles de la perspectiva *épater-le-bourgeois* y extremista de Bataille, el punto de contraste más claro con respecto a los fascistas y los nazis es su reiterada afirmación del valor de la heterogeneidad y su valoración del sacrificio siempre y cuando no recayera sobre un conjunto de víctimas expiatorias abyectas sino sobre el propio grupo o individuo. No obstante podríamos argumentar, a contrapelo del análisis de Richman, que la idea misma de comunicación o apertura al otro que requiere gasto excesivo, heridas, violencia y transgresión es sintomática de presupuestos individualistas de orden monádico si no autista, que sólo pueden ser desbaratados a través de alguna forma de desgarramiento extremo del yo. (Sin sacar conclusiones útiles para su hipótesis, Richman advierte que "el concepto del yo como ser cerrado es central para el análisis del erotismo que hace Bataille" [p. 178]). El enfoque general de Richman puede contrastarse con los significativamente distintos enfoques de Peter Starr, *Logics of Failed Revolt: French Theory after May '68*, Stanford, Stanford University Press, 1995); Jeffrey Herf's, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984; o mi propio *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher* (1972), ed. rev., Aurora, Colorado, The Davies Group, 2001.

[11] Judith Butler tiene un argumento muy convicente cuando dice que la identificación de lo traumático real lacaniano con la ansiedad o angustia de la castración en el contexto del complejo de Edipo, particularmente potente en la obra de Slavoj Zizek, hipostatiza o sustancializa lo que denomina una idea transhistórica del trauma,

la Shoá y quizás a otros acontecimientos límite, yo preguntaría si –y hasta dónde– deberíamos, con nuestra propia voz, resistir la "lógica" de lo sublime, y, en líneas más generales, si no deberíamos embarcarnos en una crítica exhaustiva y diferenciada de la estética de la sublimidad, particularmente cuando se la utiliza para transfigurar el sufrimiento de otros y convertir la Shoá en cifra de lo sublime. Podríamos plantear este interrogante sin suscribir a la hostilidad indiscriminada contra lo sublime, especialmente cuando su rol –sobre todo en el arte y la religión– es analizado en referencia a su tensa y mutuamente cuestionadora relación con una afirmación de límites legítimos (incluyendo límites éticos y políticos).

Propongo considerar la obra de Giorgio Agamben, en particular su reciente *Lo que queda de Auschwitz,* a la luz de los problemas que he planteado.[12] Recientemente, Agamben ha pasado a ocupar un lugar

ignora la especificidad del fenómeno histórico, e impone un límite ilegítimo a las relaciones sexuales en general y a las mujeres en particular. (Véase *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge, 1993, cap. 7.) Cabe preguntarse por aquello que constituiría una normatividad legítima con sus límites e incluso sus exclusiones constitutivas. Yo diría que un rasgo fundamental de esta normatividad sería la "exclusión" no de conjuntos particulares de víctimas "abyectivadas" sino de las prácticas "abyectivantes" de victimización y, con ellas, de toda la red de victimización –incluyendo las posiciones subordinadas de verdugo, testigo, salvador y demás–. Semejante "exclusión" requiriría una transformación significativa en la articulación de las relaciones sociales y las instituciones, en la que el sacrificialismo desplazado y la victimización ya no desempeñarían un rol importante.

[12] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trad. de Daniel Heller-Roazen, Nueva York, Zone Books, 1999 [trad. esp.: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2005, edición corregida]. Un estudio más exhaustivo de Agamben deberá incluir un análisis profundo de, por lo menos: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. de Daniel Heller-Roazen (1995), Stanford, Stanford University Press, 1998 [trad. esp.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998] y *Means Without End: Notes on Politics*, trad. de Vicenzo Binetti y Cesare Casarino (1996), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000 [trad. esp.: *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, Pre-Textos, 2001]. Agamben concibe estas obras, junto con la más reciente *Lo que queda de Auschwitz*, como parte de una serie. Cabe señalar que, en *Lo que queda de Auschwitz*, el *Muselmann* es concebido como la forma o instancia extrema

destacado en el campo de la teoría crítica, y en cierto sentido parecería estar forzado a levantar las apuestas o "pagar el tanto" (que ya es astronómicamente alto) con postulados teóricamente osados y ruidosamente desconcertantes si quiere dejar una huella importante como teórico de fuste. El proceso aparentemente inevitable de emular o hasta intentar eclipsar a los predecesores es uno de los aspectos más conflictivos de la traslación desde la alta teoría hacia una teoría cuyo único límite es el cielo (o teoricismo) en el pasado reciente, propensión que es cada vez más tentadora al extremo de que las tendencias teóricas y hasta antiteóricas, incluyendo el resurgimiento de las *belles letres* y un renacido positivismo, desplazan a la teoría crítica, y esta última, tanto en general como en sus variaciones significativas, queda sujeta al rechazo impaciente o las interpretaciones defectuosamente informadas.[13] (Este contexto vuelve mucho más

---

del *homo sacer*, a quien Agamben interpreta como el portador de *la nuda vita* y que ha sido reducido a esta condición por el poder soberano. Queda por ver si, y hasta dónde, las nociones de nuda vida y *homo sacer* como las entiende Agamben ofrecen una interpretación adecuada de lo sagrado, o incluso del estatus del judío como víctima bajo los nazis. A mi entender, esta perspectiva solamente da cuenta de una dimensión de la compleja figura del judío para los nazis: la dimensión relacionada con el judío figurado como peste o gusano sólo apto para el exterminio. Pero no da cuenta de los aspectos más ambiguos del judío (que Agamben rechaza en lo sagrado mismo, al menos como lo concibe la ley romana), por los que también era objeto de una repulsión cuasi ritual o fóbica, estaba investido de poderes maléficos conspirativos de alcance histórico universal y era considerado objeto de expiación cuasisacrificial y victimización. Una de las dificultades para comprender la ideología y la práctica nazis es el rol de los registros oscilantes de control de peste y respuesta cuasisacrificial respecto del judío. Sin embargo, más adelante señalaré cómo la perspectiva de Agamben puede ser sintomática de un agotamiento o vaciamiento de lo sagrado y lo sacrificial en el pasado reciente, hecho que yo consideraría benéfico siempre y cuando contrarrestara la victimización como aspecto crucial de la seducción del sacrificio. Agamben no ve que el uso banalizado del término "Holocausto" pueda ser aceptable, en parte, como síntoma y como fuerza performativa para la erosión o el vaciamiento activo de lo sacrificial y su fascinación.

[13] Recomiendo el análisis de las tendencias a las *belles lettres* en la crítica cultural y literaria reciente en Jeffrey Williams, "The new belletrismo", en *Style*, 33 (1999),

importante el desarrollo de defensas y críticas informadas y matizadas –aunque a veces forzadas– de determinadas interpretaciones y articulaciones de la teoría.) En Agamben, además, la sostenida complejidad de la formulación y el estilo filosófico recalcitrantemente paratáctico o "poético" dificultan la comprensión y el intercambio crítico, y propician que el lector (o sobre-escritor) empático (o acaso sumamente generoso) glose los pasajes cuestionables de una manera cuasiteológica que tiende a desplazar la atención hacia otros pasajes menos sospechosos, aunque haya que buscarlos en otra obra. El hecho de que Agamben sea un escritor capaz de sonsacar esta respuesta a ciertos lectores (y hasta de generar una suerte de discipulado) es en sí mismo interesante, pero en líneas generales no caracterizará mi enfoque. Pienso, más bien, que el análisis y el intercambio crítico permitirán develar algunos aspectos del pensamiento de Agamben que de otro modo pasarían inadvertidos.

Agamben rechaza de plano la primera perspectiva acerca de los acontecimientos límite –perspectiva que busca un sentido redentor– y a menudo parece tender a la segunda. Pero hay insinuaciones de un "espacio" transicional o una red no binaria de posibilidades –un "umbral de indiferencia"– irreductible a las opciones permitidas por las dos perspectivas analizadas e inconcebible en términos espaciales. (Un análisis más exhaustivo revelaría aspectos similares en el pensamiento de Blanchot y Derrida.) En *Medios sin fin*, este umbral de indiferencia parece estar relacionado, aunque conflictivamente, con una forma de vida que implica posibilidades abiertas y que Agamben defiende y opone al *nexus* de poder soberano y nuda vida. El estatus alusivo de esta dimensión en *Lo que queda de Auschwitz* –donde, en todo caso, debería haber sido elaborada en relación a la idea de ética de Agamben– es, cuando menos, desafortunado. Más aún, en el último libro, Agamben también alude a un estado de excepción (también

pp. 414-442. Si se desea más información sobre el neopositivismo, especialmente en historiografía, véase Lynn Hunt, "Where have all the theories gone?", en *Perspectives*, 40 (2002), pp.5-7.

invocado en sus primeras obras) y a una zona gris (clara referencia a *Los hundidos y los salvados*, de Primo Levi) cuyas relaciones con el umbral de indiferencia y entre sí no son explícitamente tematizadas ni analizadas como un problema.[14] Cabe preguntar cómo opera el "espacio" transicional o "umbral de indiferencia" (próximo a la noción de indecidibilidad de Derrida) histórica y transhistóricamente y también empírica e idealmente (o normativamente); cómo problematiza y hasta eclipsa los conceptos o las normas existentes: estamos hablando aquí de órdenes conceptuales y normativas completos, quizás hasta del concepto mismo de normatividad; y cómo contribuye a la generación de nuevas articulaciones conceptuales y normativas explícitamente problemáticas pero, no obstante, afirmadas como legítimas.

Agamben claramente (y, a mi entender, correctamente) rechaza las ideas de recuperación total, redención absoluta o uso del Holocausto (término que rechaza por razones etimológicas) para la renovación espiritual o como prueba de la dignidad esencial del ser humano y de su capacidad de soportar toda clase de rigores y alcanzar un nivel de espiritualidad más alto.[15] Incluso considera que Auschwitz (una

[14] Primo Levi, *The Drowned and the Saved* (1986), Nueva York, Random House, 1989 [trad. esp.: *Los hundidos y los salvados*, trad. de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Muchnik Editores, 2000].

[15] Agamben no analiza críticamente, sino sólo en sus dimensiones etimológicas y semánticas, un término crucial para su enfoque: *Muselmann* o musulmán (*Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 44-46). Este apelativo prejuicioso se aplicaba, en la jerga de los campos de concentración, a los absolutamente exhaustos y abatidos que habían perdido toda esperanza de vida y llevaban una existencia de muertos vivos. Agamben señala el desacuerdo en cuanto a la etimología de la palabra. Piensa que "la explicación más probable remite al significado literal del término árabe *muslim*", "que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios, y está en el origen de las leyendas sobre el presunto fatalismo islámico" (*Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 45). También refiere observaciones de otros acerca de la "actitud típica" y los "movimientos típicos" de los *Muselmänner*, sobre todo los "movimientos típicos de los árabes cuando rezan, con su permanente postrarse y la elevación de la parte superior del cuerpo" (citado en *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 45). Pero no contempla que estas caracterizaciones o estereotipos también se han aplicado a los judíos, que judíos

metonimia que emplea y aparentemente no encuentra conflictiva) radicalmente socava o ilegitima toda la ética anterior y todos los discursos de posguerra basados en nociones tradicionales de ética, así como también toda ética que se relacione con la dignidad y la conformidad a una norma.[16] Para Agamben, Auschwitz da origen a una secuela decididamente postapocalíptica.

---

y árabes han sido interpretados como hermanos enemigos, y que las caracterizaciones tienen, por su misma naturaleza, más de racionalizaciones que de explicaciones. Tampoco indica de qué manera la angustia generada por el *Muselmann,* en tanto imagen del posible si no probable futuro de los deportados en los *campos,* se relaciona con la posible proyección de esta angustia sobre un "otro" expiatorio, distanciado de los demás por el mismo nombre que se le daba. Por cierto, el uso de este término ilustra la tendencia del oprimido y el abyecto a identificar de manera nefasta, como su "otro" constitutivo o como exclusión, a un grupo presuntamente todavía más abyecto; y la historia de las complejas relaciones entre judíos y árabes musulmanes vuelve particularmente sospechosa la elección del término *Muselmann* para denotar distanciamiento y denigración.

[16] A propósito de Ruth Klüger, Michael Rothberg señala que "Auschwitz" o cualquier otra metonimia unificadora que se utilice para nombrar los campos de concentración y exterminio es sospechosa. Véase Michael Rothberg, "Between the extreme and the everyday: Ruth Klüger's traumatic realism", en Nancy K. Miller y Jason Tougaw (comps.), *Extremities: Trauma, Testimony, and Community*, Urbana, University of Illinois Press, 2002, pp. 55-70. Klüger escribe: "El desinterés de la mayoría de la gente [...] por los nombres de los campos más pequeños puede atribuirse al hecho de que preferiríamos mantener los campos lo más unificados que sea posible, bajo la denominación abarcativa de aquellos que se han vuelto famosos. Esto es menos agotador para la mente y las emociones que tener que vérselas con las diferenciaciones. Insisto en estas diferenciaciones [...] para poder atravesar, de una vez por todas, el telón de alambre de púas que el mundo de posguerra ha dejado caer sobre los campos. Hay una separación entre entonces y ahora, nosotros y ellos, que no sirve a la verdad sino a la pereza" (citado en p. 58). Rothberg comenta: "Con su insistencia en la diferenciación y su crítica de la separación, Klüger nos da herramientas para pensar más allá de las tendencias dominantes en los estudios del Holocausto, que a menudo homogeinizan los campos a través de un discurso hiperbólico de lo extremo o de su banalización. [...] Atravesar el alambre de púas significa aprender a distinguir entre diferenciación y separación. A diferencia de la separación, que establece fronteras claras, la diferenciación puede considerarse como un proceso de distinción no totalizador donde las diferencias se juntan y al mismo tiempo se produce un 'desplazamiento de los límites definidos del pensamiento'" (p. 58).

> También por esta razón Auschwitz marca el fin y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a una norma. La nuda vida a la que el hombre ha sido reducido no exige nada ni se adecúa a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente. Y "el sentimiento último de pertenencia a la especie" no puede ser en ningún caso una dignidad. [...]
>
> Que se puedan perder dignidad y decencia más allá de lo imaginable, que siga habiendo vida en la degradación más extrema: éste es el mensaje atroz que los sobrevivientes llevan desde el campo a la tierra de los seres humanos. Y esta nueva ciencia se convierte ahora en piedra de toque que juzga y mide toda moral y toda dignidad. El *Muselmann*, que es su manifestación más extrema, es el guardián del umbral de una ética y de una forma de vida que comienzan allí donde la dignidad acaba. Y Levi, que testimonia por los hundidos, que habla en su lugar, es el cartógrafo de esta nueva *terra ethica*, el agrimensor implacable de *Muselmannland*".*[17]

En cierto sentido, la provocación y la promesa –y también los problemas– del enfoque de Agamben se condensan en este pasaje (incluyendo el confuso y disonante uso de "guardián": un aparente lapsus que derrumba la distinción entre víctima y verdugo y se vuelve explícito en la interpretación agambeniana de la zona gris). Caracteriza la manera en que Agamben propone una concepción poderosa pero cuestionable de la relación entre lo post Auschwitz y lo postestructural (o quizás lo posmoderno) con importancia histórica universal y filosófica fundamental. Comenzaré por la relación de lo histórico con lo transhistórico. A menudo, Agamben subsume a Auschwitz, en tanto fenómeno histórico complejo, en un discurso teoricista o elevado que anula su especificidad, y lo utiliza para hacer señalamientos (por ejemplo, en cuanto al rol de la aporía y la paradoja) que podría marcar por otras vías. En cualquier caso, su interpretación de la rela-

* Para las citas de *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo* hemos seguido la traducción española de Pre-Textos (Valencia, 2005). En adelante, se indican entre corchetes las páginas de las citas que corresponden a dicha edición. [N. de la T.]

[17] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 69 [p. 71].

ción entre historia y teoría no indica un intercambio sostenido y mutuamente cuestionador donde se plantean preguntas en ambas direcciones sin expectativas de síntesis definitiva ni sometimiento de un término al otro. Sin embargo, Agamben atribuye a Auschwitz un carácter único que va más allá de cualquier idea de especificidad o distinción y está relacionado con la importancia histórico-universal e incluso apocalíptica que le otorga, tanto al cuestionar y hasta eliminar la importancia de toda ética preexistente o convencional (cuya naturaleza en realidad no investiga) como al plantear el problema de repensar la ética desde los cimientos, desde un impreciso punto de virtualidad que atraviesa cualquier cimiento concebible.

Aquí cabe mencionar otros rasgos del pensamiento de Agamben que podemos aceptar o rechazar o ante los que podemos reaccionar de manera ambigua según nuestros propios supuestos (que a menudo no hemos analizado). Por cierto, nuestra descripción de estos rasgos o tendencias dependerá de nuestra reacción a ellos (la mía es mixta). Agamben tiene un sentido de lo apocalíptico y una propensión a la respuesta "todo o nada" que induce a imaginar a Auschwitz como una ruptura radical o una cesura en la historia, que necesariamente conduce a la construcción de un mundo post-Auschwitz en términos postapocalípticos.[18] Este estado de las cosas

[18] En *The Coming Community* (trad. de Michael Hardt, 1990; Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993), Agamben contrasta una ética de pura posibilidad y apertura (en cierta modo próxima a la idea de *disponibilité* pura del primer Sartre) con una concepción de moral. La "moral" es castigada y abarca toda normatividad, incluyendo el arrepentimiento, la responsabilidad y la culpa. El correlato de la "ética" de Agamben es la política apocalíptica de la comunidad que vendrá, integrada por "cualesquiera" singularidades, totalmente abiertas y sustituibles. La naturaleza de esta ética está basada en una analogía absolutamente apocalíptico-mesiánica con la cábala, que recuerda ciertos aspectos del pensamiento de Walter Benjamin:

"En la sociedad del espectáculo [es decir, en la sociedad contemporánea], de hecho, el aislamiento de la *Shekiná* [la palabra de Dios] llega a su fase final, en la que el lenguaje no sólo está constituido en una esfera autonóma sino que ya no revela nada; o, mejor aún, revela la nada de todas las cosas. No hay nada de Dios, del mundo ni de lo revelado en el lenguaje. En este extremo nulificador, desvelador, sin embargo,

radicalmente nuevo, señalado por el advenimiento del *Muselmann*, provoca una sensación de urgencia e insistencia extremas que, también, se presta a una histriónica retórica de hipérboles significativamente contrastante con el tono general de exposición incompleta, interrumpido intermitentemente por la perturbación emocional y la hipérbole estilística de Primo Levi, quien ocupa un lugar privilegiado en el estudio agambeniano de los remanentes de Auschwitz. Esta posición privilegiada es, sin embargo, un tanto equívoca en tanto Levi es tomado como paradigma y, al mismo tiempo, empleado como objeto de identificación proyectiva a quien Agamben ventriloquiza, así como Agamben ve a Levi ventriloquizar al *Muselmann* o hablar por él. En el primer aspecto, Agamben escribe: "Primo Levi es el ejemplo perfecto del testigo".[19] En el segundo, Levi sirve como artificio protético (por no decir marioneta) en el proceso encubierto de identificación con –y de hablar por– la víctima e instancia última de la abyección: el *Muselmann*.

Agamben se preocupa, justificadamente, no por la investigación histórica delimitada tendiente a descubrir nuevos hechos sobre

---

el lenguaje (la naturaleza lingüística de los humanos) nuevamente permanece oculto y separado, y así, por última vez, en su poder no dicho, condena a los humanos a una era histórica y un Estado: la era del espectáculo, o del nihilismo logrado. [...]

La era en que vivimos es también aquella en la que, por primera vez, los humanos pueden experimentar su propio ser lingüístico: no éste o aquel contenido del lenguaje sino el lenguaje *mismo*, no ésta o aquella proposición sino el hecho mismo de que hablan. La política contemporánea es este devastador *experimentum linguae* que desestabiliza y vacía tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades a lo largo y a lo ancho del planeta.

Sólo quienes logren llevarlo a su completud –impidiendo que aquello que revela permanezca velado en la nada que revela, pero llevando el lenguaje mismo al lenguaje– serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado, donde el poder nulificador y determinante de lo común estará apaciguado, y donde la *Shekiná* habrá dejado de mamar la maléfica leche de su propia separación.

Como el rabí Aquiva, entrarán al paraíso del lenguaje y saldrán indemnes" (*The Coming Community, op. cit.*, pp. 82 y 83).

[19] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz, op. cit.*, p.16.

Auschwitz sino por sus "restos" o remanentes, construidos en términos de las posibilidades y los límites de comprenderlo: por "la importancia ética y política del exterminio" y por "una comprensión humana de lo que ocurrió allí; es decir, [...] de su importancia contemporánea".[20] Cabría preguntar, sin embargo, si ciertas formas de especificidad no son eliminadas por la excesivamente homogénea visión de Auschwitz como *unicum* que marca un quiebre radical en la historia, o al menos en la historia de lo ético y lo político. Por ejemplo, Agamben insiste con toda razón en la necesidad de una investigación sostenida del *Muselmann* que aún no se ha llevado a cabo. Relaciona y contrasta al *Muselmann* con el testigo. El *Muselmann* es alguien que no puede ser testigo o dar testimonio de sí mismo y, por lo tanto, necesita ser suplementado por el testigo, quien no obstante es paradójicamente forzado a ser testigo o dar testimonio de la imposibilidad de ser testigo (del *Muselmann*). Y el *Muselmann* es la víctima hundida de Primo Levi, el único testigo verdadero, el testigo desolado, despojado, incapaz de dar testimonio o de ser testigo. Es también la Gorgona a quien los otros no soportaron contemplar pero a quien Agamben mira y nos convoca a mirar. La Gorgona es la *antiprósopon*, la cara prohibida que no se deja ver.[21] Y "la Gorgona designa más bien la imposibilidad de ver de quien está en el campo, de quien en el campo ha 'tocado fondo' y se ha transformado en no-hombre".[22] (Aquí se plantea la vuelta al discurso de lo sublime para dar cuenta de la forma más extrema de abyección y victimización: una *coincidentia oppositorum* o convergencia de extremos.) No obstante, hay numerosos aspectos sospechosos en el ambicioso y admirable intento de Agamben de afirmar la importancia del *Muselmann*, y en cierto modo, llegar a un acuerdo con él.

Agamben aísla al *Muselmann* de su contexto: las condiciones de emergencia histórica que no se pueden ver exclusivamente en térmi-

[20] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 11.
[21] *Ibid.*, p. 53 [p. 54].
[22] *Ibid.*, p. 54 [p. 55].

nos de una idea homogénea de Auschwitz o de unas pocas y restringidas referencias a las SS. (Esta descontextualización puede ser necesaria para imaginar al *Muselmann* como objeto sublime.) Por cierto, Agamben parece toparse con el *Muselmann* como quien descubre una criatura salvaje o de otro planeta: del planeta *Auschwitz,* como lo llaman a veces para distinguirlo de todo lo que hemos conocido hasta ahora en el planeta Tierra. Y en Agamben, los planetas chocan y se interpenetran al punto de la indiferenciación. Una de las dificultades de tratar al *Muselmann* como *objet trouvé* es que Agamben no realiza una investigación sostenida de la ideología y práctica de los verdugos en la creación del estado de cosas histórico que le dio origen. Apenas tenemos idea de la dinámica víctima-victimario, crucial para el surgimiento del *Muselmann* o el proceso erosivo que condujo a él. Cabría pensar que los verdugos y su rol en el génesis del *Muselmann* podrían estar entre los restos de Auschwitz que ameritan comprensión y relevancia contemporáneas. El uso que hace Agamben de lo histórico con propósitos transhistóricos postula al *Muselmann* como prototipo del sujeto escindido, y, en el proceso, Auschwitz tiende a volverse un *Lehrstück* filosófico o contraparadójicamente abstracto.

Agamben tiene una concepción general de la edad moderna como tendiente hacia –o incluso encarnación de– la combinación de soberanía y mera vida o nuda vida: de poder ilimitado y reducción del ser humano a un ser desnudo de posibilidades y en una condición de abyección última. (Podríamos comparar la nuda vida con la concepción heideggeriana de *Gestell* o reducción de todas las cosas a un *stock* permanente o reserva de materia prima, quizás incluso a la idea del valor de cambio abstracto de la que hablaba Marx.) Auschwitz y el *Muselmann* son la más completa realización hasta la fecha de este estado de cosas extremo o excesivo, que Agamben critica severamente y a veces piensa que se acerca o incluso reproduce, al menos en parte, sus propios postulados o afirmaciones "todo o nada" recalcitrantemente purgativos y postapocalípticos. En Agamben, lo sagrado inmanente es desnudado de todas las dimensiones tradicionales de lo sagrado

(su ambivalencia, su atracción-repulsión, su exaltación o éxtasis, su poder de imponer y transgredir los límites).[23] En suma, es reducido a nuda vida. En vez de considerar esta reducción como un importante efecto de la historia reciente –relacionado con evoluciones dentro de la religión y también con modos de secularización, incluyendo el capitalismo y el positivismo, y no obstante contrarrestado por otras fuerzas significativas–, prefiere postularla como una teoría general de lo sagrado en términos transhistóricos. En tanto esta postulación ocurre, Agamben desvela –como un efecto tardío y postraumático de Auschwitz– el verdadero meollo de la cuestión: que lo sagrado, presuntamente, siempre ha sido nuda vida.[24] Obviamente cabe pre-

[23] Para un análisis de lo sagrado enfocado en estos rasgos, véase Julia Kristeva, *The Powers of Horror*, trad. de Leon S. Roudiez (1980), Nueva York, Columbia University Press, 1982. Kristeva no aplica su análisis de lo sagrado al genocidio nazi, en parte porque, en su muchas veces apologética interpretación del antisemitismo de Céline y su simpatía por el fascismo, se concentra aisladamente en las cuestiones estéticas y hasta construye el antisemitismo de Céline en los acotadamente biográficos términos de una necesidad de identidad personal. Y, por lo menos en este libro, Kristeva se acerca a Agamben en la reunión de lo abyecto con lo sublime (donde lo sublime funciona como desplazamiento secular de lo sagrado). La obra reciente de Kristeva va en otras direcciones, e incluye una idea de elaboración que no es sinónimo de redención o curación. Veéase, por ejemplo, "Forgiveness: An interview" (con Alison Rice), en *PMLA*, 117 (2002), pp. 278-295.

[24] Agamben argumenta en *Homo Sacer* que ni Foucault ni Arendt, cuyas perspectivas supuestamente conjuga y lleva a un nivel más alto, comprendieron que la biopolítica es la política de la nuda vida que permite la dominación total y se realiza en los campos. Por cierto, "sólo porque, en nuestra era, la política ha sido transformada por completo en biopolítica, ha sido posible que la política se constituyera en política totalitaria en un grado hasta entonces desconocido" (*Homo Sacer*, *op. cit.*, p. 120). Más aún, "sólo porque la vida biológica y sus necesidades se han transformado en un hecho *políticamente* decisivo es posible entender la de otro modo incomprensible rapidez con que las democracias parlamentarias del siglo XX se transformaron en Estados totalitarios, y con que los Estados totalitarios de este siglo se transformaron, casi sin interrupción, en democracias parlamentarias. [...] Cuando su referente fundamental se transforma en nuda vida, las distinciones políticas tradicionales (por ejemplo, entre izquierda y derecha, liberalismo y totalitarismo, público y privado) pierden nitidez e inteligibilidad y entran en una zona de indistinción. [...]

guntarse si, hasta dónde y en qué maneras específicas, éste sigue siendo el caso aún hoy.[25]

El desarrollo de esta teoría es el proyecto básico de *Homo Sacer*, donde *Del significado de las palabras* de Pompeyo Festo fundamenta una concepción del "hombre sagrado" como víctima o *outsider*, sujeto a morir a manos de cualquiera pero no a ser sacrificado (en ningún sentido tradicional) o asesinado (en ningún sentido criminal o legal del homicidio).[26] El resultado es una interpretación más bien reduc-

---

Desde esta perspectiva, el campo –como espacio biopolítico puro, absoluto e intransitable (en tanto exclusivamente fundado en el estado de transición)– aparecerá como paradigma oculto del espacio político de la modernidad, cuyas metamorfosis y disfraces tendremos que aprender a reconocer" (*Homo Sacer*, *op. cit.*, pp. 122 y 123). En vez de aportar una perspectiva crítica sobre ciertas tendencias de la "modernidad", el enfoque de Agamben, indiscriminado y postapocalíptico, lo lleva a desestimar complejas cuestiones históricas, analíticas y políticas, a las que mezcla al extremo de la fusión y la confusión.

[25] En otras palabras: Agamben, en una sospechosa metalepsis, ve la nuda vida como exclusión del origen antes que como resultado de una reducción analítica siempre inestable y problemática. Por ejemplo, en una heideggeriana glosa de Aristóteles y Foucault, Agamben escribe: "En la política occidental, la nuda vida tiene el peculiar privilegio de ser aquello cuya exclusión funda la ciudad del hombre" (*Homo Sacer*, *op. cit.*, p. 7).

[26] Andrew Norris propone una lectura favorable de Agamben, a partir de *Homo Sacer*, en su artículo "Giorgio Agamben and the politics of the living dead", *Diacritics*, 30 (2000), pp. 38-58. (El número salió a la venta en septiembre de 2002, cuando este libro estaba casi terminado.) Según Norris, Agamben propone una teoría radicalmente original del sacrificio como negación de la nuda vida o del mero cuerpo y búsqueda metafísico-política de su trascendencia absoluta. De acuerdo con esta concepción, el sacrificio sería una versión radicalizada de *Aufhebung* (trascendencia) hegeliana. La unívoca, transhistórica, universalizadora teoría del sacrificio resultante lo construye en términos que no sólo lo despojan de toda ambivalencia (contra Bataille y otros) sino que podrían ser críticamente analizados como una proyección de un marco de referencia específico y parcialmente propio del pasado reciente. Desde una perspectiva más compleja y diferente, la relación entre sacrificio y *Aufhebung* estaría planteada en términos de desplazamientos variables de ambas instancias, también vinculada con formas de la narrativa y figuraciones de lo sublime. Las dificultades de una teoría del sacrificio como negación y trascendencia de la nuda vida son múltiples, aunque, como he dicho, esta teoría podría dar cuenta de algunos aspectos de ciertos

cionista del Holocausto en términos de biología, medicalización y eugenesia, relacionada con una concepción foucaultiana del biopoder y la biopolítica. Esta línea de argumentación continúa en *Lo que queda de Auschwitz*[27] y, como en el libro anterior, conduce a una interpretación excesivamente unilateral o analíticamente reduccionista de la víctima como mera vida o nuda vida. De allí que los campos de concentración sean "el lugar de la producción del *Muselmann*, de la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico. Más allá del *Muselmann* no hay más que las cámaras de gas".[28] La idea de mera vida o nuda vida de Agamben es aplicable en maneras nada des-

---

fenómenos (por ejemplo, cuando Norris habla de los "neomuertos" y yo aludo a la construcción del judío como peste o gusano). No obstante, la teoría no logra dar cuenta de que: 1) las religiones de la trascendencia radical se oponen al sacrificio e intentan prohibirlo o, de lo contrario, lo transfiguran en una forma simbólica que no implica el asesinato reiterado y real de víctimas; 2) el rol de lo inmanente en el sacrificio es mantenido y reafirmado, por ejemplo, en modos de exaltación, éxtasis o sublimidad terrestres o corporales, y de la regeneración del yo o del grupo a través de la violencia, incluyendo los baños de sangre; 3) las víctimas son fuentes de angustia ambivalente o equívocamente valorizadas y catectizadas, siendo su reducción a nuda vida apenas una posibilidad entre tantas de una variada constelación de fuerzas; 4) las víctimas no son "cuerpos" azarosos sino seleccionados, aunque prejuiciosamente, en contextos históricamente específicos que no pueden subsumirse en una teoría transhistórica universalista. Norris escribe: "El sacrificio es la representación de la afirmación metafísica de lo humano; el judío, el gitano y el hombre homosexual mueren para que el alemán pueda trascender su propia vida animal, corporal" (p. 47). Los nazis glorificaban ciertos tipos corporales a los que consideraban bellos, o incluso sublimes, y no pretendían alcanzar la trascendencia radical. Por cierto, su alianza con mitologías "paganas" y su crítica del cristianismo implicaban, como rasgo central, la afirmación de ciertos tipos corporales y la negación de otros. Y no es posible meter en una misma bolsa al judío, el nazi y el hombre homosexual, que ocupaban diferentes roles en la ideología y la práctica nazis, aunque la dinámica de la victimización, al tener dimensiones cuasisacrificiales, podría a veces acercarlos. ¿Pero por qué se "sacrificaron" judíos y no bueyes o aves de corral? Los conflictos siempre pueden entenderse como facetas de una falsa conciencia vista a través de, y explicada por, una "teoría" transhistórica unívoca y reduccionista.

[27] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*; véanse, por ejemplo, pp. 82-86.

[28] *Ibid.*, p. 85 [p. 89].

deñables al estado denigrado del *Muselmann* y a esa dimensión en que las otras víctimas eran consideradas materia prima, tratadas como cerdos o cazadas como "meras" presas por verdugos y mirones. (También es aplicable a concepciones recientes del animal no humano, por ejemplo, a la producción masiva de alimento cárnico.)[29] Pero, como intentaré demostrar, anula o ignora otros aspectos de la ideología y la práctica nazis de victimización. El propio Agamben ve al *Muselmann* no como mera vida sino como figura umbral: aquel que "define el umbral entre el hombre y el no-hombre.[30] No queda claro cómo interactúan las nociones del *Muselmann* como nuda vida y como definidor de umbrales, pero en cualquier caso, para Agamben, "la visión de los *Muselmänner* es un fenómeno novísimo, insoportable a los ojos humanos".[31] En el *Muselmann* presuntamente vemos y somos testigos de lo absoluta, cegadora e incluso apocalípticamente nuevo. Y en nuestra relación con Auschwitz y el *Muselmann* nos encontramos en una condición existencial postapocalíptica, una condición de restos o quizás de ruinas.[32]

Cabe mencionar la importancia que tiene para Agamben la idea de Carl Schmitt sobre el estado de excepción.[33] Agamben no analiza

[29] Sobre el último tema, véase Eric Schlosser, *Fast Food Nation: the Dark Side of the All-American Meal*, Boston, Houghton Mifflin, 2001.

[30] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 55.

[31] *Ibid.*, p. 51.

[32] Para un análisis exhaustivo y crítico, que no obstante simpatiza con la perspectiva postapocalíptica, véase James Berger, *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999. En ciertos aspectos importantes, la sensibilidad de Agamben y su enfoque de los problemas pueden compararse con los de Bill Readings en *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1997. Véase mi análisis en "The University in ruins?", *Critical Inquiry*, 25 (1998), pp. 32-55 (en el capítulo 5 de este libro aparece una versión revisada de este artículo), y también Nicolas Royle, "Yes, yes, the University in ruins", *Critical Inquiry*, 26 (1999) y mi coda ("Yes, yes, yes, yes... well maybe"), en el mismo número de la publicación. Véase además el postapocalíptico *After Derrida*, de Nicolas Royle (Manchester, Manchester University Press, 1995).

[33] Véase Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. de George Schwab (1922, 1934), Cambridge, MIT Press, 1985.

de manera significativa las ideas de Schmitt sobre la secularización como desplazamiento de lo religioso a lo secular, lo cual, creo yo, podría informar un tratamiento de lo sublime, incluyendo aspectos no tematizados del pensamiento de Agamben, como, por ejemplo, su insistencia (si no fijación) en la dudosa oposición hombre/no-hombre y su relación con lo sublime apocalíptico y postapocalíptico. En el fugitivo estado de excepción (que parece próximo al estado de emergencia de Schmitt), la excepción se transforma en la regla (de allí que la distinción entre regla y excepción se vuelva borrosa o desaparezca) y los órdenes normativos y legales preexistentes quedan suspendidos. El soberano es aquel que declara el estado de excepción y toma decisiones al respecto. Agamben ve esta condición generalizada o rampante en el mundo post-Auschwitz, y ello le permite afirmar que el campo de concentración es el prototipo de la vida moderna y que Auschwitz está hoy, ahora, en todas partes. Como lo expresa en una de sus declaraciones más resonantes: "Detrás de la impotencia de Dios espía la impotencia de los hombres, que continúan gritando '¡Ojalá que eso nunca vuelva a ocurrir!' cuando está claro que 'eso' [Auschwitz] está, ahora, en todas partes". La postapocalíptica hipérbole Auschwitz-ahora-en todas partes es un rasgo insistentemente repetido y diversamente reformulado en el postulado de Agamben, y se presta a un discurso exaltado, en apariencia radical y jadeantemente extático de lo sublime. De allí que en el capítulo "El testigo", tras haber brindado una evocación participativa y cargada de *pathos* de un niño que no sabe hablar y a quien los deportados llaman Hurbinek (quien pronuncia una palabra "obstinadamente secreta" cuyo significado es imposible de determinar; la palabra *mass-klo* o *matisklo*, que Agamben aproxima a la "palabra secreta que Levi sentía perderse en el 'ruido de fondo' de la poesía de Celan"),[34] concluye con estas tensionantes (¿indecibles?) palabras (que recuerdan ciertos pasajes de *Historia de la locura* de Foucault): "La huella, que la lengua cree transcribir a partir de lo intestimoniado, no es su pala-

[34] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 38.

bra. Es la palabra de la lengua, la que nace cuando la lengua no está ya en sus inicios, baja de punto sencillamente para testimoniar: 'no era luz, pero estaba para dar testimonio de la luz'".[35]

Sin embargo, podríamos aducir que la hipérbole (incluso el modelo críptico profético) permite una justificable sensación de urgencia e indica las acostumbradas limitaciones de la ética o la política y de cualquier enfoque útil, fácil o inmediatamente accesible de los problemas. Por cierto, si concordamos con él, Agamben no está siendo hiperbólico sino lúcido como el niño que ve que el emperador está desnudo: que el mundo post-Auschwitz es en sí mismo absolutamente despojado o está en bancarrota, arruinado sin remedio, y con franca necesidad de una política y una ética inconceciblemente nuevas. En cualquier caso, a uno (o al menos a mí) le gustaría saber más de lo que ofrece Agamben sobre el estado habitual o convencional de la

[35] *Ibid.*, p. 39. Comparemos las sobrias palabras de Levi, que, a pesar de sus aspectos dudosos (por ejemplo, la invocación facilista de la patología o la oposición decisiva entre humanos y otros animales con una idea limitada del lenguaje a manera de repugnante criterio de diferenciación), plantea la cuestión de las relaciones inexploradas entre ciertas formas de existencialismo y de postestructuralismo: "De acuerdo a una teoría de moda en aquellos años [los setenta], que a mí me parece frívola e irritante, la 'incomunicabilidad' era supuestamente un ingrediente inevitable, una sentencia de por vida inherente a la condición humana, propia del estilo de vida de la sociedad industrial: somos mónadas, incapaces de mensajes recíprocos, o sólo capaces de mensajes truncados: falsos al partir, malentendidos al llegar. El discurso es ficticio, puro ruido, un velo pintado que oculta el silencio existencial; estamos solos, incluso (o especialmente) si vivimos en pares. Me parece que esta queja tiene su origen en un peligroso círculo vicioso. Salvo en aquellos casos de incapacidad patológica, los seres humanos podemos y debemos comunicarnos, y por lo tanto contribuir de manera útil y fácil a la paz de otros y a nuestra propia paz; porque el silencio, la ausencia de señales, es en sí mismo una señal, pero ambigua, y la ambigüedad genera angustia y sospecha. Decir que es imposible comunicar es falso; siempre podemos comunicar. Negarse a comunicar es un fracaso; estamos biológica y socialmente predispuestos a la comunicación, y en particular a su forma más noble y evolucionada: el lenguaje. Todos los miembros de la especie humana hablan, ninguna especie no humana sabe hablar" (Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, *op. cit.*, pp. 88 y 89). Sobre Foucault, véase mi análisis en *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, cap. 3.

ética y su relación con las tradiciones. Su procedimiento deja poco espacio para la crítica inmanente o la deconstrucción basadas en el escrupuloso análisis del pasado y las posibilidades "irredentas" de acción que puede ofrecer en el presente y el futuro (posibilidades que interesaban a Walter Benjamin en toda su dimensión histórica y crítica –la de Benjamin–; no olvidemos que los momentos más decididamente apocalíptico-mesiánicos de Benjamin son los que cautivan a Agamben). Podríamos argumentar que Auschwitz no ofrecía estas posibilidades, ni en sí mismo ni después, y que ese parece ser el punto de vista de Agamben. Pero podríamos debatirlo sin irnos al otro extremo de exaltación espiritual o fijación en los momentos de resistencia (el levantamiento del gueto de Varsovia, por ejemplo) o de ayuda mutua en la más horrible de las circunstancias (ciertas instancias que Levi relata y que también aparecen en los testimonios de numerosos sobrevivientes). También podríamos rechazar la perspectiva de Agamben reconociendo no obstante la importancia de la reflexión sostenida sobre el *Muselmann* y, en líneas más generales, sobre la repetición postraumática de las condiciones y la experiencia de la victimización –incluyendo el desempoderamiento extremo y el aislamiento desgarrador–, incluso en aquellos sobrevivientes que en ciertos aspectos significativos han logrado reconstruir sus vidas "después de Auschwitz".[36]

Una de las razones de lo que podría considerarse un déficit de comprensión histórica y de crítica inmanente es la confianza de Agamben en la etimología, que tiende a sustituir al análisis histórico y la argumentación. Agamben casi siempre aportará una etimología, a veces dotándola de mayor certeza de la que puede garantizar, o citará a alguna autoridad que la haya aportado, y partiendo de la etimología putativa llegará a una conclusión, y de ese modo omitirá todo análisis o argumentación que vincule la etimología al punto que pretende demos-

[36] Véase Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven, Yale University Press, 1991, y mi análisis de este libro en *Representing the Holocaust, op. cit.*, pp. 194-200.

trar. Agamben comparte este rasgo con Heidegger, el filósofo que probablemente desempeñó el rol más formativo en su pensamiento. La etimología, por muy ajena o hasta ficticia que sea, estimula el pensamiento en tanto abre líneas de investigación o de reflexión. ¿Pero puede sustituir al análisis histórico o la argumentación?

Me interesaría analizar a fondo la manera en que Agamben invoca la etimología para desestimar cualquier uso del término "Holocausto". No es el único que lo ha hecho, pero proclama su desaprobación en un tono perentorio que parece desconocer el prolongado debate sobre la utilización del término. Lo más importante es que su recurso a la etimología no sólo sustituye el análisis y la argumentación históricos sino también ignora que, con el correr del tiempo, el uso puede vaciar o incluso diluir el sedimento etimológico del significado de un término. Esto le ha ocurrido a mucha gente que emplea el término "Holocausto" porque es el único que circula en su sociedad o su cultura y no por ningún interés particular en cierta idea del sacrificio.

Agamben deposita la conocida etimología de "Holocausto" a manera de ofrenda ardiente en el altar del sacrificio, a la que agrega numerosos detalles eruditos poco conocidos. El *telos* de su postulado es que el término es "intolerable" y que él "jamás hará uso de esa palabra".[37] (La naturaleza apodíctica de sus afirmaciones sugeriría que su análisis y crítica funcionan en el nivel del subtexto como ritual de purificación de un uso "contaminado".) La intolerabilidad del término "Holocausto" deriva de su ambigüedad eufemística y del indicio de que los acontecimientos en cuestión pudieran tener acaso un significado sagrado. Agamben también alude al uso de "Holocausto" como componente de las diatribas antisemitas. Podemos concordar con estos excelentes motivos de sospecha y, no obstante, cuestionar si el uso del término necesariamente los entraña. También podríamos interrogarnos sobre un término que Agamben emplea como si no fuese en absoluto problemático. "Incluso los judíos se sirven de un eufemismo para indicar el exterminio. Se trata del término *shoá*,

[37] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 31.

que significa 'devastación, catástrofe' y, en la Biblia, implica a menudo la idea de un castigo divino."[38] ¿Pero qué ocurre con el término "exterminio"? ¿Acaso no fue un término empleado por los nazis; un término que está muy lejos de no ser conflictivo? ¿Acaso no es un componente del discurso del control de la peste si no de la nuda vida? Quisiera señalar que no existe ningún término que no sea conflictivo para "los acontecimientos en cuestión". La mejor (o "suficientemente buena") estrategia sería reconocer que no hay términos puros o inocentes (por mucho que los haya "purificado" el análisis crítico) y evitar calificarlos o fijarlos como inocentes o tabúes. En cambio, evitando las repeticiones no intencionales de la terminología nazi, podríamos emplear una inmensa variedad de términos (Holocausto, Auschwitz, Shoá, genocidio nazi...) de una manera flexible que resista la fijación y al mismo tiempo reconozca la dificultad de dar nombre. Más aún: la banalización del término "Holocausto" puede ser útil para borrar sus connotaciones sacrificiales, no sólo respecto de "Auschwitz" sino también en líneas más generales –proceso que el propio Agamben podría considerar benéfico (y que podría considerarse una dimensión deseable, "desmistificadora" o deslegitimadora de su propia concepción del *homo sacer* y la nuda vida)–. Cabe señalar que el término "Holocausto" no sólo es empleado por los antisemitas, como Agamben parece insinuar, sino también por los judíos –incluso los sobrevivientes–, y que éste podría ser otro motivo de su uso generalizado. (De manera comparable al grueso de la población que, para evitar el prejuicio o ser "políticamente correcta", acostumbra autodesignarse dentro de un grupo relevante, por ejemplo, los "afronorteamericanos" o los "latinos".) Agamben señala que Levi utilizaba el término "Holocausto" a regañadientes "para hacerse entender" y que creía que Elie Wiesel "lo había acuñado, aunque más tarde se arrepintió de ello y habría querido retirarlo".[39] Pero más allá de que Wiesel lo haya "acuñado" o no, se transformó en moneda corriente

[38] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 31.
[39] Citado en Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 28.

entre los sobrevivientes, los judíos y el grueso de la población con los diversos efectos ya mencionados.[40]

He señalado que Agamben pasa del rechazo de lo sublime inmanente o de la lectura redentora de Auschwitz a un sublime trascendente, no obstante complicado por las oscilaciones de su pensamiento. El uso que hace de Primo Levi como testigo privilegiado (o "ejemplo") con relación al *Muselmann* resulta particularmente conflictivo. En un principio suplementa su rechazo de las lecturas redentoras con una crítica de la perspectiva que considera indecible a Auschwitz.[41] También critica a Shoshana Felman, a menudo asociada con una variante extremadamente sofisticada de esta perspectiva. Pero las críticas de Agamben son, a mi entender, desacuerdos menores dentro de un acuerdo general. Felman traza una paradoja laberíntica o aporía donde el testigo no puede testimoniar ni desde adentro ni desde afuera de los acontecimientos de la Shoá sino que, en el mejor de los casos, puede testimoniar la imposibilidad de testimoniar (un *topos* ahora familiar en los debates del Holocausto). Para Agamben, Felman no interroga "el umbral de indiferencia entre el adentro y el afuera" de la Shoá, y estetiza el testimonio al recurrir a la canción como acontecimiento performativo que "nos habla más allá de sus palabras, más allá de su melodía".[42] Pero Agamben concuerda fundamentalmente con la perspectiva que Felman presenta en *Testimony* de la Shoá como acontecimiento sin testigos o acontecimiento que paradójicamente testimonia la imposibilidad de testimoniar y, por lo tanto conduce, a infinitas aporías.[43]

[40] Para el uso del término, véase Gerd Korman, "The Holocaust in american historical writing" (1972), en *The Nazi Holocaust*, vol. I, ed. de Michael Marrus, Westport y Londres, Meckler, 1989, pp. 284-303. Para Korman, Wiesel no acuñó el término "Holocausto" sino que, con "otros escritores y hablantes dotados", ayudó a convertirlo en la "moneda del reino" (p. 294).

[41] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 32

[42] Citado en *ibid.*, p. 36.

[43] Véase Shoshana Felman y Dori Laub, M.D., *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York, Routledge, 1992. He analizado las contribuciones de Felman a este libro en las tres obras mencionadas en la n.1 de este capítulo.

También invoca *El diferendo*, de Jean-François Lyotard, cuando advierte que "siempre hay algo así como una imposibilidad de testimoniar".[44] Y, como Felman y Lyotard, resalta el exceso y la laguna en el núcleo mismo de la situación o el acontecimiento límite. Cabe preguntar cómo se relaciona su apelación a la indecibilidad con su afirmación de algo que parece estar muy cerca de ella, más específicamente dentro del mismo "umbral de indiferencia": la idea de que la Shoá en su exceso y su falta (su carácter siniestro suplementario y su desconcertante desafío) testimonia la imposibilidad de testimoniar. En Lyotard –y a veces en Agamben– este enfoque paradójico provoca un movimiento dual: hacia la insistencia en la paradoja como tal y hacia la necesidad de producir o encontrar nuevas formulaciones para responder al exceso/falta que requiere continuas rearticulaciones que jamás alcanzarán el cierre definitivo. (A mi entender, este enfoque es muy valioso.) Sin embargo, en otras ocasiones parece haber un retorno compulsivamente repetitivo a (y hasta un presupuesto de) la paradoja o aporía que nos atrae como la llama atrae a la falena.

Analicemos más a fondo estos complejos movimientos. Basándose en la inexplicada hipótesis de lo único, Agamben propone una relativamente rara apelación a la cautela:

> Por eso, los que hoy reivindican la indecibilidad de Auschwitz deberían mostrarse más cautos en sus afirmaciones. Si pretenden decir que Auschwitz fue un acontecimiento único, frente al que el testigo debe de una u otra forma someter su palabra a la prueba de una imposibilidad de decir, tienen desde luego razón. Pero si, conjugando lo que tiene de único y lo que tiene de indecible, hacen de Auschwitz una realidad absolutamente separada del lenguaje, si cancelan, en el *Muselmann*, la relación entre imposibilidad y posibilidad de decir que constituye el testimonio, están repitiendo sin darse cuenta el gesto de los nazis; se están mostrando secretamente solidarios con el *arcanum imperii*.[45]

[44] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 34.
[45] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 157 [p. 164].

Agamben probablemente quiso decir "sobreviviente" o "testigo" en vez de "*Muselmann*" en la última oración. Pero más allá de este desliz, en todas partes restringe la posibilidad del testimonio a la imposibilidad de testimoniar o de decir "sólo sobre la base de la imposibilidad de decir", que, *mirabile dictu*, presumiblemente será una réplica definitiva al negacionismo. A la luz de un testimonio tan "innegable", "Auschwitz –aquello de lo que es imposible dar testimonio– es absoluta e irrefutablemente probado".[46] Además, "lo que su palabra [la del testimonio] nos dice es que por el hecho mismo de que el no-humano y el humano, el viviente y el hablante, el *Muselmann* y el superviviente no coinciden; precisamente porque hay entre ellos una división insuperable, puede haber testimonio".[47] Pero Agamben no relaciona de manera convincente el umbral de indiferencia con una idea del ser humano como dinámica vinculante entre vida biológica (irreductible a mera vida) y vida ética o política: una perspectiva que permite una interacción compleja y no absoluta entre ambas.

En ocasiones, Agamben formula los problemas de una manera que parece erradicar la paradoja en la paradoja misma y conducir a una antinomia pura, "todo o nada", que resulta en decisión inflexible y elimina toda tensión posible entre la disyunción, la diferencia radical o la alteridad interna dentro de lo humano, y la idea de lo humano como dinámica vinculante:

> El paso de la lengua al discurso es, si bien se mira, un acto paradójico, que implica, al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación. Por una parte, el individuo psicosomático debe abolirse por entero y desubjetivarse en cuanto individuo real para pasar a ser el sujeto de la

Señalo las maneras en que el propio Agamben parece "repetir sin darse cuenta el gesto de los nazis". Esta repetición transferencial, a menudo dudosamente invocada como argumento "knock-down" definitivo, abarca todos los discursos sobre el tópico; el problema no es la amenaza de que ocurra sino cómo llegar a un acuerdo más o menos explícito con ella: hasta qué punto, y cómo, podemos reactuarla y elaborarla.

[46] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 164.

[47] *Ibid.*, p. 157 [p. 165].

> enunciación e identificarse con el puro *shifter* "yo", absolutamente privado de cualquier sustancialidad y de cualquier contenido que no sea la mera referencia a la instancia de discurso. Pero, una vez que se ha despojado de toda realidad extralingüística y se ha constituido como sujeto de la enunciación, descubre que no es tanto a una posibilidad de palabra a lo que ha tenido acceso cuanto a una imposibilidad de hablar; o, más bien, a una situación en que siempre se le anticipa por una potencia glosolálica sobre la que no tiene control ni ascendiente. [...] Se ha despojado de toda realidad referencial para dejarse definir tan sólo por la relación pura y vacía con la instancia de discurso. *El sujeto de la enunciación está hecho íntegramente de discurso y por el discurso; pero, precisamente por esto, en el discurso, no puede decir nada, no puede hablar.*[48]

Esta formulación nos priva de la posibilidad de adjudicar responsibilidad y capacidad de acción. Sobresimplifica el problema del lenguaje en uso. Y remeda un análogo filosófico tanto de la idea política de *Stunde Null* –o punto cero– de posguerra como del concepto teológico de creación *ex nihilo*. También indica la proximidad de Agamben a ciertas variantes del existencialismo y el estructuralismo.[49] Encontramos un planteo similar en *Medios sin fin*,[50] donde las opciones se restringen a los polos antinómicos entre la idea de una humanidad poseedora de identidad, *telos*, esencia o *ergon* plenamente unificada, y su construcción –en el propio Agamben– como pura posibilidad relacionada con la bancarrota absoluta del pasado y la irrelevancia de todos los valores preexistentes (la lista de estos valores

[48] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 116 y 117, bastardilla en el original [pp. 122 y 123].

[49] La variante de existencialismo a la que aludo aparece en *El ser y la nada*, de Sartre, donde el para-sí-mismo tiene una relación "nihilizante" de disyunción y trascendencia con el en-sí-mismo, relación que alinea al para-sí-mismo con la pura posibilidad o *disponibilité* y con lo imaginario. La variante del estructuralismo, si bien puede menoscabar o negar la libertad y la capacidad de acción del "para-sí-mismo", no obstante destaca la relación de disyunción radical o ruptura epistemológica entre las estructuras.

[50] Giorgio Agamben, *Means Without End: Notes on Politics*, *op. cit.*, p. 141.

incluye "la libertad, el progreso, la democracia, los derechos humanos y el estado constitucional").[51] Esta formulación tan antinómica y antinomiana elimina las mediaciones provistas por la historia en relación con la teoría.

En *Lo que queda de Auschwitz*, a través de la universalización del *Muselmann* y su identificación con el sujeto escindido, Agamben llega a afirmar que

> viviente y hablante, no-hombre y hombre –o los términos de un proceso histórico, cualesquiera que sean– [...] no tienen un *fin*, tienen un *resto*; no hay en ellos, o subyacente a ellos, fundamento alguno, sino, entre ellos, en su centro mismo, una separación irreductible, en que cada uno de los términos puede situarse en posición de resto, puede testimoniar. Verdaderamente histórico es lo que cumple el tiempo no en la dirección del futuro ni simplemente hacia el pasado, sino en el exceder un medio. El Reino mesiánico no es ni futuro (el milenio) ni pasado (la edad dorada): *es un tiempo como resto*.[52]

Podemos concordar con las críticas de Agamben a la teleología, el fundamentalismo y los modos de redención entendidos como plenitud en el comienzo o el fin del tiempo, y no obstante cuestionar lo que define (hasta donde es comprensible) como tiempo cumplido (en clave de exceso) o quizás como resto siempre disponible. Por cierto, parece redefinir lo "verdaderamente histórico" en términos de las nociones teoricistas transhistóricas de una "separación irreductible" (que otros llamarían trauma) y un paradójico exceso que cumple el tiempo, y que entraña construir toda la historia como resto postapocalíptico cuyos términos testimonian el apocalipsis y al mismo tiempo detentan una gracia salvadora en forma de *Jetztzeit* omnipresente o "tiempo como resto".[53] La concepción agambeniana de

[51] Giorgio Agamben, *ibid.*, p. 124.

[52] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 159 [pp. 166 y 167].

[53] Un análisis diferente de las relaciones entre lo transhistórico y lo histórico, que no pretende destruirlos ni tampoco ignorar la especificidad histórica derivando

lo "verdaderamente histórico" podría estar residualmente endeudada con la lógica sacrificial que implica sustitución, donde la parte que permanece o sobra (el resto) salva o redime al todo de una manera no obstante paradójica o aporética.

Otras perspectivas de la hipótesis de Agamben parecen invalidar cualquier idea de redención o salvación.[54] El testigo (Levi, por "ejemplo") es testigo del *Muselmann* y, por lo tanto, de la más extrema o abyecta imposibilidad de testimoniar. (¿La diferencia entre la indecibilidad que Agamben critica y este paradójico testimonio es reflexiva: repetidamente decimos que hay indecibilidad en vez de decir, simplemente, que el acontecimiento es indecible? ¿El enfoque de Agamben es diferente de otro (que yo respaldaría) que no parte del quiebre ni de la aporía –ni se queda fijado en ellos– sino que está abierto y alerta al quiebre o la aporía cuando ocurren en el intento del testigo de relatar la experiencia traumática, y quizás en el intento empático del comentador de dar cuenta de ese intento?) Un decir o un testimoniar tan paradójicos o aporéticos como propone Agamben a menudo parecen cercanos al discurso de lo sublime –elaborado por Lyotard y reactualizado por Felman en términos más explícitos–. Excepto por la forma sacrificial que a veces toma su análisis, lo

lo histórico de lo transhistórico, se puede leer en mi artículo "Trauma, absence, loss", en *Critical Inquiry,* 25 (1999), pp. 696-727, una versión del capítulo 2 de *Escribir la historia, escribir el trauma.*

[54] El ruido de fondo parecería ahogar cualquier significado en el siguiente pasaje, pero, por hacer referencia a "la imposibilidad de que el todo y la parte coincidan con sí mismos y entre ellos", bien puede ser leído como un contrataque a la lógica sacrificial: "En el concepto de resto, la aporía del testimonio coincide con la mesiánica. Como el resto de Israel no es todo el pueblo ni una parte de él, sino que significa precisamente la imposibilidad de que el todo y la parte coincidan con sí mismos y entre ellos; y como el tiempo mesiánico no es ni el tiempo histórico ni la eternidad, sino la separación que los divide; así el resto de Auschwitz –los testigos– no son ni los muertos ni los sobrevivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda entre ellos" (pp. 163 y 164 [p. 171]). En la visión que Agamben tiene de sí mismo como alguien que observa el mundo desde una situación extrema que se ha transformado en regla, ¿el filósofo sería un resto?

sublime es aquí radicalmente trascendente en cuanto podemos testimoniarlo sólo indirecta o paratácticamente indicando una y otra vez, y en diversas formulaciones repetitivas, la imposibilidad de acceder a ello a través de la representación. Y está radicalmente separado de cualquier sentido positivo o afirmativo de lo sagrado, indicio de lo martirológico, o promesa no pronunciada de segundo advenimiento a modo de teología negativa. A pesar de ser lo más bajo de lo bajo, el *Muselmann*, en tanto límite de la abyección, evoca un discurso que, en su propio exceso y su insistente y a veces intolerante lucha con los límites aporéticos del pensamiento, remeda un espectro de lo sublime. Si podemos referirnos a la sublimidad (y hay muchos argumentos en contra), parece la sombra pálida y sin horizonte de un dios que no ha muerto sino que ha sido reconocido como ausente, quizás infinitamente.

No obstante, el *Muselmann* en Agamben se torna en ocasiones sublime en términos refulgentes aunque claroscuros que eclipsan, y a la vez recuerdan, ciertos pasajes de Kant:

> Es la "tiniebla oscura" que Levi sentía crecer en las páginas de Celan –como un "ruido de fondo"–, es la no lengua de Hurbinek (*mass-klo, mastiklo*) que no tiene su lugar en las bibliotecas de lo dicho ni en el archivo de los enunciados. Y así como en el cielo estrellado que vemos de noche, las estrellas resplandecen circundadas por una densa tiniebla, que, en opinión de los cosmólogos, no es más que el testimonio del tiempo en que no brillaban todavía, la palabra del testigo da también testimonio de un tiempo en que él no era humano todavía. O, de la misma manera, según una hipótesis análoga, que en el universo en expansión, las galaxias más remotas se alejan de nosotros a una velocidad superior a la de su luz, que no llega a alcanzarnos, de forma tal que la oscuridad que vemos en los cielos no es más que la invisibilidad de esta luz, encontramos en la paradoja de Levi, el testigo integral es aquel a quien no podemos ver, el *Muselmann*.[55]

[55] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 162 [pp. 169 y 170].

Más allá de preguntarnos si el *Muselmann* puede o debe servir como ocasión de un lírico vuelo de alas oscuras a la sublimidad, cabría preguntar si Agamben ocluye alguna dimensión crucial de ser testigo y testimoniar. Define al *Muselmann* como la víctima última, aquella que murió o fue completamente devastada, y que, no obstante, es también el testigo verdadero, el testigo sublime cuyo testimonio sería verdaderamente valioso pero que no puede testimoniar. También define al sobreviviente-testigo como testigo y testimonio final del *Muselmann*. Lo que no investiga como corresponde es el arduo proceso donde ser testigo y testimoniar son, en sí mismos, aspectos cruciales del pasaje (por incompleto y sujeto a remisión que sea) de víctima –*Muselmann* en potencia– a superviviente y agente. Agamben concluye su libro con una serie de citas de ex *Muselmänner*, lo que nos lleva a preguntar cómo es posible referirse a uno mismo como *Muselmann* en tiempo pasado, dada la posición absolutamente abyecta y desempoderada de donde uno debe emerger, al menos hasta cierto punto o momentáneamente, para que este uso sea posible. Podría decirse que parte del proceso que Agamben elide es crucial para comprender al testigo que, performativamente, no es sólo víctima sino también superviviente que continúa viviendo en parte, precisamente, por poder testimoniar o ser testigo. (Cuando la capacidad o la tendencia a testimoniar se acaba, la vida también puede llegar a su fin.)

Este proceso es oscurecido, quizás incluso desvalorizado (intencionalmente o no), por la incansable insistencia en las aporías y paradojas de testimoniar la imposibilidad de testimoniar; aporías y paradojas que ciertamente pueden surgir pero no deben ser presupuestas ni convertidas en vehículos de la compulsión a la repetición. Agamben da la sensación de comenzar presuponiendo aporías o paradojas, las que pueden perder fuerza e insistencia si no surgen de un quiebre o una impasse en el habla, la escritura o el intento de comunicar y, en cambio, parecen haber sido postuladas desde un comienzo. En otras palabras, una forma predeterminada parece buscar su contenido en cierto modo arbitrario. Así, la paradoja y la aporía se transforman en componentes predecibles de una metodología prefijada.

Por cierto, los términos en que la aporía como *telos* asumido y autonegador son a veces (no siempre) formulados pueden ser poco convincentes. Casi al comienzo del libro, Agamben escribe:

> Aquí no se trata, como es obvio, de la dificultad que nos asalta cada vez que tratamos de comunicar a los demás nuestras experiencias más íntimas. Esa divergencia pertenece a la estructura misma del testimonio. Por una parte, en efecto, lo que ocurrió en los campos les parece a los supervivientes lo único verdadero y, como tal, absolutamente inolvidable; por otra, esta verdad es, en la misma medida, inimaginable, es decir, irreductible a los elementos reales que la constituyen. Unos hechos tan reales que, en comparación con ellos, nada es igual de verdadero; una realidad tal que necesariamente excede sus elementos factuales: ésta es la aporía de Auschwitz.[56]

Esta formulación puede dar una sensación indistinta de conflicto, pero esta indistinción es más vaga que indicativa de nuestra implicación en un umbral de indeterminación o indecibilidad. "Lo único verdadero", "irreductible a los elementos reales que la constituyen", "hechos tan reales", "una realidad tal que necesariamente excede sus elementos factuales": estas formulaciones gesticulan improvisadamente sin evocar la aporía. O, si la evocan, lo hacen en términos más bien rutinarios con referencia al exceso del acontecimiento límite que otros (notablemente, Lyotard y Saul Friedlander) han analizado exhaustivamente.[57]

No obstante, el concluyente y paradójico gesto de Agamben de finalizar el libro con una serie de citas de ex *Muselmänner* –quienes en principio no podrían hablar ni dar testimonio– permite múltiples lecturas. Da la última palabra a una paradoja espiralada y autodevoradora o *mise en abîme* aporética. También concede un lugar

[56] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 12 [p. 8].

[57] Junto con *El diferendo*, de Lyotard, véase especialmente Saul Friedlander, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, University of Indiana Press, 1993.

privilegiado a las palabras, citadas como texto sagrado al que los comentarios sólo podrían manchar. Parece implicar que estas palabras hablan por sí solas o incluso hablan en lenguas que el lector debe descifrar o simplemente contemplar con asombro. Y sugiere una lectura de Agamben a contrapelo, en la que queda, intencionalmente o no, atrapado en una ironía amarga, performativamente autodeconstructiva en tanto testimonia su incapacidad de testimoniar y, paradójicamente, respalda su identificación abyecta con el *Muselmann*, que paradójicamente declara: "Yo fui un *Muselmann*".

En cualquier caso, las relaciones entre el umbral de indiferencia, la zona gris y el estado de emergencia no son esclarecidas en *Lo que queda de Auschwitz*; por cierto, más bien resultan confundidas o fundidas, por lo menos "después de Auschwitz".[58] La falta de claridad puede estar sustentada por los supuestos postapocalípticos, la reactuación de síntomas postraumáticos y la naturaleza fragmentaria paratáctica del enfoque de Agamben. (Como Wittgenstein en el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* o Lyotard en *El diferendo*, emplea parágrafos numerados.) Yo diría que el "umbral de indiferencia" es un concepto transhistórico evocado de distintas maneras por los fenómenos o "casos" históricos, mientras que la zona gris y el estado de excepción como regla aluden a situaciones históricamente determinadas que pueden no obstante convertirse en base de la reflexión transhistórica, así como la figura histórica del *Muselmann* puede convertirse en base de una reflexión general o transhistórica sobre la abyección. También diría que el umbral de indiferencia tiene una

[58] En *Homo Sacer*, Agamben vincula explícitamente el estado de excepción y el umbral de indiferencia: "La situación creada en la excepción tiene la característica peculiar de no poder ser definida ni como situación de hecho ni como situación de derecho, pero en cambio instituye un paradójico umbral de indiferencia entre ambas" (*Homo Sacer*, *op. cit.*, p.18). Cabe preguntar si ocurriría lo mismo a la inversa, y si el umbral de indiferencia siempre crea un estado de excepción. La pregunta más importante es si, en la modernidad y especialmente "después de Auschwitz", la excepción se transforma cada vez más en estructura política fundamental y, por último, en regla.

valencia afirmativa o, por lo menos, indeterminable que problematiza las normas y contribuye a generar nuevas articulaciones normativas. Cuando se lo aproxima o fusiona al estado de excepción, se lo generaliza y se le confiere una inflexión política y jurídica. Como tal, está relacionado con una condición de dislocación normativa, que el soberano supuestamente determina y resuelve a través de un gesto decisionista. Podríamos aducir que una de las metas de la vida social, política y cívica es evitar el estado rampante de excepción o, en el mejor de los casos, verlo como una condición extrema en un estado de cosas intolerable que bien podría ser el preludio de una revolución. De allí que se desee algo no tan próximo al estado de excepción incluso en los regímenes opresores, pero decidir cuáles regímenes entran dentro de esta "categoría" –y si el colapso, el pánico y el desorden son preferibles a una revolución en cierto sentido deseable– es materia de debate. La postapocalíptica hipérbole Auschwitz-ahora-en todas partes pasa por alto este problema de juicio metiendo en una misma bolsa el estado de excepción con la zona gris y el umbral de indiferencia. De allí que el rutinario y no obstante surrealista partido futbolístico en Auschwitz entre los SS y los miembros judíos del *Sonderkommando* (escuadra especial) "se repita en cada uno de los partidos que se juegan en nuestros estadios, en cada transmisión televisiva, en todas las formas de normalidad cotidiana. Si no llegamos a comprender ese partido de fútbol, si no logramos que termine, no habrá nunca esperanza".[59] ¿Cómo podríamos hacer que termine ese partido de fútbol? Y, si aceptamos el valor limitado de la imagen posterior de perturbación proyectada por el partido en Auschwitz pero objetamos la estridente aunque niveladora lógica de la exclamación de Agamben, ¿estaremos como de costumbre condenados a la complacencia desesperanzada?

Cabría señalar que, en su sentido histórico (tal como la utilizara Primo Levi), la zona gris no es tanto un umbral de indiferencia o un estado de excepción como una condición de error extremo, creado

[59] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 26 [p. 25].

principalmente a través de las prácticas de los verdugos e impuesta a las víctimas casi siempre en forma de dobles direccionalidades o de situaciones imposibles. Más aún, en tanto condición histórica, la zona gris no necesita ser generalizada (como tendería a serlo en un estado de excepción o en conflictos extremadamente equívocos), pero puede existir como zona intermedia entre casos relativamente definidos o grupos de víctimas y victimarios (como, creía Levi, era el caso del Holocausto). Podría decirse que la zona gris y, en diferentes maneras, el estado de excepción rampante pasan por alto la confrontación con el umbral de indiferencia en tanto éste existe y supone problemas para todos. Esto se debe a que la zona gris y el estado de excepción, particularmente cuando da paso a un estado de emergencia anómico, casi siempre implican o desarrollan una oposición binaria entre el yo y el otro (victimario y víctima, amigo y enemigo, nosotros y ellos), donde la angustia del (opresivo) yo puede proyectarse sobre el (oprimido) otro así como localizarse de manera denigratoria en quines se encuentran en situaciones equívocas o de doble direccionalidad (en particular, los victimarios-víctimas y los colaboracionistas). Más aún, el umbral de indiferencia generalmente aplicable produce una angustia que los órdenes normativos mitigan pero nunca eliminan del todo. Esto se relaciona con el hecho de que las decisiones, en especial las decisiones sumamente difíciles, jamás son enteramente predeterminadas por las normas, aunque en muchos casos –y, hasta cierto punto en todos, excepto los más difíciles y conflictivos– las normas puedan orientar las decisiones. Además, sería deseable que la sociedad se encontrara en una condición donde el umbral de indiferencia ejerciera presión sobre todos, pero no se generalizara como un estado en que la excepción se transforma en regla: un estado de consecuencia política directa. La legítima articulación normativa de la vida en común permitiría, en líneas generales, distinguir la excepción de la regla y no esperar que todos vivieran de acuerdo a las demandas extremas o excesivas que se le hacen a la excepción (cosa que ocurre en el estado de excepción). Y tendríamos que articular estas consideraciones generales en cualquier situación con-

creta, como, por ejemplo, en cuestiones de igualdad y jerarquía que impliquen temas económicos, políticos y sociales. Las consideraciones que he señalado brevemente tienen poco o ningún lugar en el análisis de Agamben sobre la zona gris, el umbral de indiferencia y el estado de excepción.[60]

Agamben no sólo piensa que Primo Levi habla por el *Muselmann* sino que además generaliza la zona gris de una manera que amenaza desbaratar las distinciones significativas y devenir en una visión de la existencia en términos de acontecimiento o situación límite como estado de excepción, sino de emergencia o crisis, donde la excepción se transforma en regla. Desde la perspectiva postapocalíptica de Agamben, "Auschwitz marca el final y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a una norma" y "Levi, que testimonia por los hundidos, que habla en su lugar, es el cartógrafo de esta nueva *terra ethica*, el agrimensor implacable de *Muselmannland*".[61] Dice Agamben sobre Levi: "Es el único que se propone testimoniar con plena conciencia en nombre de los *Muselmänner*, de los hundidos, de los que han sido destruidos y han tocado fondo".[62] El problema aquí no es que Auschwitz, o el *Muselmann* en particular, presente problemas distintivos para la ética o que resulte sospechoso imputarle dignidad esencial, en especial por razones autocomplacientes. Lo problemático es el *uso* sinecdóquico del *Muselmann* como cifra teórica que demuestra la absoluta falta de dignidad humana y descalifica toda forma preexistente de ética (quizás toda forma concebible en el presente). Lo que queda de ética (si todavía puede llamarse así) en Agamben es disociado de la ley y vaciado de todas las formas de normatividad .(incluyendo la responsabilidad y la culpa). Deviene en un utopismo vacío y una rara forma de romanticismo político ("como

[60] Para un análisis inspirador sobre temas afines, véase Etienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, trad. de James Swenson, Nueva York, Routledge, 1994, parte 3 especialmente.

[61] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 69.

[62] *Ibid.*, p. 59 [p. 61].

sabía Spinoza, la doctrina de la vida feliz").[63] En cualquier caso, Agamben toma el potencial de la humanidad y, en vez de analizar a fondo su rol histórico en Auschwitz y compararlo con otras situaciones y posibilidades, lo actualiza en términos universales generalizando al *Muselmann* como prototipo o ejemplar de la humanidad. Esta *condition humaine*, en tanto "vida en su degradación más extrema", se transforma en "el criterio que juzga y mide toda ética y dignidad".[64] El resultado es un modo no circunscripto y extremo de victimología o identificación con el absolutamente abyecto y desempoderado –cosa que, a pesar del revoque transhistórico, puede considerarse, acaso más generosamente, una reversión radical (o acaso una sobrecompensación) de la victimización extrema padecida bajo los nazis–.

En su breves pero mordaces reflexiones sobre la ética, Agamben toma a Auschwitz como una división apocalíptica entre pasado y presente que desligitima todos los usos, en el presente, de los supuestos o los discursos éticos del pasado. Incluso atribuye esta visión a Levi: "El *Muselmann* es más bien, para Levi, el lugar de un experimento en que la moral misma y la humanidad misma se ponen en duda".[65] Más aún:

> El descubrimiento inaudito que Levi realizó en Auschwitz se refiere a una materia que resulta refractaria a cualquier intento de determinar la responsabilidad; ha conseguido aislar algo que es como un nuevo elemento ético. Levi lo denomina la "zona gris". En ella se rompe la "larga cadena que une al verdugo y a la víctima"; donde el oprimido se hace opresor y el verdugo aparece, a su vez, como víctima. Una gris e incesante alqui-

[63] *Ibid.*, p. 24.

[64] Ibid. Véase también Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Londres, Verso, 2001, cap. 2. Una de las dificultades de la generalización que hace Agamben de la zona gris es que permite un deslizamiento metaléptico ilegítimo desde la aceptable perspectiva de que, en cierto sentido, cada uno de nosotros es un *Muselmann* en potencia (o, para el caso, un verdugo) a la dudosa perspectiva de que el *Muselmann* es todos los hombres.

[65] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 63 [p. 65].

> mia en la que el bien y el mal y, junto a ellos, todos los metales de la ética tradicional alcanzan su punto de fusión.[66]

Estos postulados presentan numerosos rasgos discutibles, que retomaré más adelante. Por ahora me conformaré con señalar lo sospechoso de ver un desmoronamiento ético total en Levi, quien buscó sustento en la cultura tradicional y la ética de los campos –aunque de una manera quizás insuficientemente informada por las preocupaciones de Agamben– para construir sus reflexiones de posguerra sobre su experiencia.

Si recordamos la cita del discurso de Posen de Himmler, podríamos simpatizar con Agamben cuando dice de los *Muselmänner*: "Hablar de dignidad y decencia en su caso no sería decente". La simpatía flaquea cuando agrega, en un giro a una suerte de estilo indirecto libre o voz media: "Los supervivientes [incluyendo a Levi, en tanto Agamben habla con y por él] han sido peores no sólo en comparación con los mejores, aquellos cuyas virtudes los hacían menos adaptables, sino también con respecto a la masa anónima de los hundidos, aquellos cuya muerte no puede ser llamada muerte. Porque ésta es precisamente la específica aporía ética de Auschwitz: es el lugar donde no es decente seguir siendo decentes, donde los que creyeron conservar dignidad y respeto de sí sienten vergüenza con respecto a los que la habían perdido de inmediato".[67] Auschwitz epitomiza la imposibilidad absoluta de una "muerte digna" en el mundo moderno, la manera en que la muerte da paso a la fabricación de cadáveres. "Esto significa que en Auschwitz ya no es posible distinguir entre muerte y mera defunción, entre morir y 'ser liquidado'."[68] En líneas generales, en el mundo

[66] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 21 [p. 20].

[67] *Ibid.*, p. 60 [p. 62]

[68] *Ibid.*, p. 76.

Corresponde recordar ciertas cosas, algunas muy equívocas, que Heidegger dijo o escribió. Por ejemplo, se afirma que durante una conferencia dictada en Bremen en 1949 Heidegger dijo: "La agricultura es ahora una industria alimenticia motorizada: en esencia es lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas,

moderno la incomodidad de la muerte se relaciona con su privatización, desritualización y ocultamiento de la vista pública.

Agamben toca aquí temas importantes: temas que no deberían ser obliterados por las reservas que podamos tener respecto de su enfoque. No obstante, el problema de la muerte lo preocupa tanto que presta escasa atención a los procesos de exterminio nazis y sus relaciones con los objetos de victimización específicos. En las relativamente pocas referencias a las SS, Agamben insinúa que los propios oficiales padecieron –antes que activaron– los procesos, y a menudo los enmarca en la voz pasiva o en una posición próxima a la del testigo presencial, posición que parece colocarlos (como en el partido de fútbol) en una suerte de gris sobre gris, como si estuvieran jugando al mismo nivel que las víctimas. "Los integrantes de las SS no han sido capaces de ver al *Muselmann*, y todavía menos de dar testimonio por él".[69] O nuevamente: "Malestar y testimonio alcanzan no sólo a lo que se ha hecho o lo que se ha sufrido, sino a lo que se ha *podido* hacer o sufrir. Es este *poder*, esta casi infinita potencia de sufrir lo que resulta inhumano; no los hechos, no las acciones o las omisiones. Y es precisamente la experiencia de este *poder* lo que se les niega a los hombres de las SS".[70]

Acusar a las SS de incapacidad de ser inhumanos puede provocar impacto o escándalo: un impacto relacionado con el intento de repensar el umbral entre lo humano y lo inhumano o no-humano y reposicionar la ética como algo no exclusivamente humanístico. Agamben no hace explícitas ni explora las implicaciones de esta idea perturba-

---

lo mismo que los bloqueos y la condena de una región al hambre, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno"; citado por Wolfwang Schirmacher en *Technik und Gelassenheit*, Friburgo, Alber, 1983, p. 25. Heidegger insiste siempre en que lo mismo no es lo idéntico, pero su comentario autoriza una escrupulosa exégesis, en términos de similitudes y diferencias, entre los fénomenos aludidos. Sus palabras atañen también al tratamiento dado a los animales en las granjas-fábrica y a la fabricación masiva de productos alimenticios.

[69] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 78 [p. 81].

[70] *Ibid.*, p. 77.

dora y aparentemente paradójica, por ejemplo, en lo que atañe a los "derechos" de los animales no humanos. (Uno de los peligros de la tajante división binaria que propone Agamben entre lo humano y lo inhumano o no-humano, que esboza en la oposición entre ser hablante y nuda vida, es la exclusión o hasta la victimización de animales no-humanos, que, en consecuencia, quedarían reducidos a nuda vida o materia prima.) Más aún, *pace* Agamben y cualquiera sea el caso en lo concerniente a la casi infinita potencialidad, la capacidad de sufrir es algo que los humanos compartimos con otros animales, algo que se relaciona con la empatía y que los SS no sentían por sus víctimas. Pero esta capacidad (o, para el caso, esta incapacidad postulada por Agamben) no les fue simplemente negada a los hombres de las SS como receptores pasivos. Fue activamente contrarrestada, bloqueada o anulada a través de fuerzas y prácticas ideológicas, y de una dinámica de victimización que llevó a las víctimas al abyecto estado de ideología nazi, de manera circular y autocomplaciente, que se les atribuye. Un rasgo particularmente cuestionable de la orientación de Agamben es que el déficit de las SS, en términos de falta de inhumanidad, está construido en términos de una casi infinita (¿cuasi divina?) capacidad o potencialidad de sufrimiento. Ningún ser conocido, humano o de otra especie, posee esta capacidad infinita. Pasado cierto umbral de sufrimiento se pierde la conciencia, y parecería que Agamben anhela escribir desde ese umbral o incluso más allá de él. Una vez más parecemos estar cerca de una ética entendida en términos paradójicos como exceso supraético supererogatorio y no en términos social y políticamente más viables. ¿La empatía hacia los seres humanos y no humanos requiere una infinita capacidad de sufrimiento, o esta última trasciende radicalmente la empatía en pos de un reino de sublimidad extáticamente indistinto y aislado en términos sociales y políticos? (Casi involuntariamente, pienso en Cristo subiendo al cielo, presa de sufrimientos inimaginables pero transfigurado.)

En el mejor de los casos, la interpretación que hace Agamben del discurso de Posen es curiosa. La adapta a su idea de un oficial de las SS privado de la capacidad inhumana y casi infinita de sufrir. Y rela-

ciona esta última con otra posición pasiva de giro paradójico: la *Befehlnotstand*. "Los verdugos siguen repitiendo, unánimes, que ellos no *podían* hacer otra cosa que lo que hicieron; es decir que, sencillamente, no *podían*; que debían y basta. Actuar sin poder actuar se dice: *Befehlnotstand,* tener que obedecer una orden."[71] Agamben relaciona el argumento del verdugo de obedecer órdenes, y que por lo tanto actúa sin poder actuar, con el pasaje del discurso de Posen de Himmler (que antes cité en otra traducción):

> La mayor parte de ustedes debe saber qué significan cien cadáveres, o quinientos, o mil. El haber soportado la situación y, al mismo tiempo, haber seguido siendo hombres honestos, a pesar de algunas excepciones debidas a la debilidad humana, nos ha hecho grandes. Es una página de gloria de nuestra historia que nunca ha sido escrita y que no lo será nunca.[72]

El propio Himmler muestra cierta preferencia por las construcciones pasivas o indeterminadas, que en cierto modo velan el hecho de que aquellos a quienes se dirige no sólo han contemplado esa escena sino que además son responsables de que haya ocurrido. Podríamos analizar las funciones de dicha construcción, pero no repetirlas transferencialmente en nuestro propio análisis. Más aún, en este pasaje, Himmler no es un Eichmann apelando a un distorsionado sentido kantiano del deber de cumplir la tarea encomendada y obedecer órdenes; Himmler no apela a la *Befehlnotstand* o incapacidad de hacer las cosas de otro modo. Hay en sus palabras una invocación a lo sublime (sobre todo a lo sublime matemático en la geométricamente creciente expansión de los cadáveres), a la fascinación por el exceso y la transgresión radical en forma de destrucción masiva inaudita, a la gloria que los no iniciados jamás comprenderán, a la seducción cuasisacrificial de la victimización en la orden absoluta de matar a todos los judíos sin excepción (por definición, el judío bueno no existe), y la

[71] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz, op. cit.*, pp. 77 y 78 [p. 80].
[72] Citado en *ibid.*, p. 78 [p. 81].

capacidad sobrehumana de endurecerse (curiosamente mal traducida en la cita anterior como "hacerse grandes"; no olvidemos que, para Kant, la "grandeza absoluta" caracterizaba a lo sublime) soportando (*durchstehen*) la aporía o combinando en la propia persona los rasgos antinómicos de decencia y transgresión radical.[73] En otras palabras, para Himmler los nazis miraban a la Gorgona a la cara, y esta mirada "sublime", petrificadora, los endurecía en el sentido deseado. Lo interesante aquí es la incapacidad de Agamben para detectar estos aspectos del discurso de Posen, y su capacidad para concentrarse en aquello que no parece acentuado, sino proyectivamente incluido, en este discurso.[74]

[73] Saul Friedlander evoca así al Eichmann afín al discurso de Posen de Himmler: "¿Podía uno de los componentes de 'Rausch' ser efecto de una creciente exaltación surgida de la repetición, de las cantidades cada vez mayores de otros asesinados: 'La mayoría de ustedes sabe lo que significa cuando hay cien cadáveres allí tendidos, o cuando hay quinientos, o cuando los cadáveres son mil'. Esta repetición (y aquí por cierto regresamos, en parte, a la interpretación de Freud) se suma a la sensación de *Unheimlichkeit*, por lo menos para el observador externo; los verdugos ya no son autómatas burócratas sino seres cautivos de un arrebatador impulso de matar en gran escala, en inmensa escala, empujados por una suerte de exaltación extraordinaria a repetir el exterminio de masas cada vez más numerosas de personas (a pesar de que Himmler subraya las dificultades de cumplir con el deber). Baste recordar el orgullo por los números en los informes Einsatzgruppen, el orgullo por las cantidades en la autobiografía de Rudolf Höss; baste recordar la entrevista de Eichmann con Sassen: saltaría feliz en su tumba si supiese que más de cinco millones de judíos habían sido exterminados; la exaltación creada por la creciente magnitud de la matanza, por las interminables hileras de víctimas. La exaltación creada por la creciente cantidad de víctimas está ligada al Führer místico: cuanto más grande sea el número de judíos exterminados, más se habrá cumplido la voluntad del Führer" (*Memory, History, and the Extermination of the Jews in Europe*, *op. cit.*, pp. 110 y 111). Friedlander también señala que "para realizar un análisis más exhaustivo necesitaríamos una nueva categoría, equivalente a la categoría de lo sublime imaginada por Kant, pero específicamente destinada a expresar el horror inexpresable" (p. 115). Cabe preguntar, por supuesto, cuándo y cómo invocar esta categoría, y cuál es el rol de las precauciones críticas en cuanto a la posibilidad de repeticiones transferenciales, particularmente al invocar con la propia "voz" algún aspecto del discurso de lo sublime.

[74] Agamben llega a afirmar que Auschwitz "pone en cuestión la posibilidad misma de decisión auténtica [en particular con respecto a la muerte] y de este modo ame-

También hay un problema en las que podríamos denominar, a falta de una palabra mejor, posiciones subordinadas. Que Levi, como sobreviviente, diga que el testigo verdadero no es él sino el *Muselmann* es, a mi entender, una hipérbole aceptable. Que Agamben se identifique con Levi y en consecuencia hable por (o en lugar de) Levi, y en consecuencia del *Muselmann* (como cree que lo hace Levi), es hiperbólico en un sentido objetable.[75] Más aún, la idea de que Auschwitz deslegitima radicalmente toda ética anterior y toda invocación presente a la ética, incluyendo las nociones de decencia y dignidad, corre el riesgo de otorgar una paradójica victoria póstuma (¿postapocalíptica?) a los nazis. En cualquier caso, omite una investigación exhaustiva de los usos dados a estos conceptos por las víctimas y los sobrevivientes, como también sus intentos de conservar algún sentido o sensación de dignidad y decencia en situaciones imposibles (por ejemplo, higienizándose con agua sucia y hedionda). También

naza los cimientos de la ética de Heidegger" (*Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 75). La evidente consecuencia es que debemos buscar una ética que, en su radicalidad fundamental, vaya más allá de Heidegger y rompa con el pasado; ésta es la ética que busca Agamben.

[75] Si hubiera evidencia textual de que Agamben ha sido, por haberlos estudiado o de alguna otra manera (por ejemplo, a través de su amistad con un otrora *Muselmann* o sus allegados), poseído por los *Muselmänner* y de que, por lo tanto, "habla por" ellos o con sus voces, deberíamos considerar su texto de otra manera, casi hasta el punto de suspender toda crítica. En ese caso, veríamos en Agamben un médium de la voz de la más abyecta de las víctimas. Pero su texto ofrece poco o ningún sustento a esta clase de lectura, que podría ser pertinente en otros casos. (Véase, por ejemplo, el enfoque de Michel de Certeau en *The Possession at Loudun*, trad. de Michael B. Smith, [1970], Chicago, University of Chicago Press, 1996 [ed. orig.: *La Possession de Loudun*, París, Gallimard, 1970]. Laura E. Donaldson está realizando un estudio sobre los médiums *Shaker* del siglo XIX, quienes, según ella, eran hilos conductores "poseídos" por las voces de las nativas norteamericanas oprimidas y hacían pública la violencia genocida y misógina de la sociedad blanca.) A mi entender, la modalidad de Agamben de "hablar por" es retórica en un sentido restringido y se apropia de la voz del otro, en vez de ser apropiada o poseída por ese otro. No obstante, no debemos perder de vista las complejidades de la identificación y la naturaleza falible de nuestras propias lecturas.

corre el riesgo de dejar en manos de Himmler el concepto de decencia, como si ésta fuera su herencia, en vez de luchar por recuperarlo y repensarlo (por ejemplo, criticando todo uso nefasto de él para distinguir lo humano de lo que no es humano, incluyendo al animal, que no debería ser reducido a nuda vida ni tampoco ser considerado, en términos neoheideggerianos, carente de un mundo o de una forma de vida propios).

Un rasgo importante del concepto de ética de Agamben es su separación radical de la ley, con la responsabilidad y la culpa colocadas rotundamente del lado de la ley. Concuerdo en que la ética no debe ser identificada con, ni reducida a la ley (o viceversa), y en que todo reclamo de responsabilidad moral pero no legal por los propios actos es una maniobra evasiva.[76] Pero esto no implica una separación total entre ética y ley, ni tampoco el relegamiento de la responsabilidad y la culpa al ámbito de la ley, con su consiguiente eliminación del campo de la ética. Responsabilidad y culpa son conceptos diferencialmente compartidos por la ética y la ley, y Agamben no aporta ninguna idea de una forma de vida social en que la ética no incluya estos conceptos. La responsabilidad, entendida como capacidad de responder por los propios actos, tampoco debe reducirse a una fórmula cuasijurídica rígidamente codificada, como parece insinuar Agamben en su análisis etimológico de *sponsa* y *obligatio,* así como también en un relato pseudohistórico que, en el mejor de los casos, podría aplicarse a una idea restringida del sujeto y la subjetividad. ("La responsabilidad y la culpa se limitan a expresar dos aspectos de la imputabilidad jurídica y sólo en un segundo momento fueron interiorizadas y transferidas fuera del ámbito del derecho.")[77] El horizonte no explícito de su perspectiva parecería ser una utopía extática anarquista en estado permanente de *terra incognita*, y cuya relevancia para los conflictos o compromisos actuales sigue siendo un enigma. Convertir a Auschwitz en la bomba que hace explotar el statu quo no es solamente un pro-

[76] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz, op. cit.*, p. 22.
[77] *Ibid.*, p. 22 [p. 21].

cedimiento dudoso; la negatividad sublime y la esperanza contra toda esperanza, que se combinan para inspirar este gesto, pueden devenir demasiado fácilmente en carta blanca para evadir las responsabilidades y compromisos del presente. Más aún, la perspectiva de Agamben pierde de vista la tensa y mutuamente comprometedora relación entre la "ley" o la fuerza de las normas y aquello que ésta fracasa en abarcar: aquello que permanece como restos o remanentes y también como elementos irritantes posiblemente valiosos que señalan los límites jurídicos y las áreas que exigen cambios. Y la generalización de lo éxtatico, incluyendo lo extáticamente transgresor, amenaza con disiparlo o neutralizarlo anulando la potencia del desafío que presenta. La modernidad se caracteriza por cierta tendencia, quizás acentuada en el pasado reciente, a la generalización y la banalización de lo sublimemente extático y lo transgresor, aunque sin repetirlos ni agravarlos al extremo de la hipérbole en la propia voz.

He señalado la importancia y la necesidad de una reflexión sostenida sobre el fenómeno del *Muselmann*, el muerto vivo o el ser sin esperanza al borde de la extinción que fuera objeto de desprecio y evitación entre los mismos deportados de los campos. Pero cabe señalar que no habría que identificarse con él, ni universalizarlo, ni tampoco hablar por él; cosa que Primo Levi, a pesar de una referencia citada por Agamben ("Nosotros hablamos por ellos, por delegación"),[78] casi siempre se resiste a hacer, aun cuando propone al *Muselmann* como el único testigo verdadero. (Como el propio Levi lo expresa en *Los hundidos y los salvados,* en términos marcadamente no sacrificiales: "uno no está jamás en el lugar del otro".)[79] El *Muselmann*, una realidad en Auschwitz, representa un potencial que, en determinadas condiciones, puede convertirse en posibilidad real para cualquiera; y esta posibilidad puede estar relacionada (como señala Agamben) con la subjetividad escindida y lo "real" como lo analizara Lacan. Quizás fuera por esto que el *Muselmann* provocaba angustia y rechazo,

[78] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz, op. cit.*, p. 34.
[79] Primo Levi, *The Drowned and the Shaved, op. cit.*, p. 60.

no sólo curiosidad e indiferencia, en los campos. Samuel Beckett tuvo el coraje de poner en escena, a través de una increíble serie de seres absolutamente desempoderados, la experiencia de desempoderamiento radical y muerte en vida del *Muselmann* (o algo muy cercano a ésta), visión que ofrece otra perspectiva del paradójico intento de Adorno de presentar a Beckett como un autor más relevante en materia política y más radical en su arte aparentemente autónomo que el propio Sartre en su defensa de la literatura comprometida. Creo apropiado citar un escrito de Zizek sobre el *Muselmann*, entendido como alguien que se encuentra paradójicamente por debajo o más allá de la tragedia y la comedia: "Aunque el musulmán es en cierto sentido 'cómico', aunque actúa de una manera que casi siempre es objeto de comedia y risa (sus gestos automáticos, impensados, repetitivos; su impávida búsqueda de alimento), la miseria absoluta de su condición desbarata cualquier intento de presentarlo y/o percibirlo como un 'personaje cómico'. [...] una vez más, si intentamos presentarlo como cómico, el efecto será, precisamente, *trágico*".[80]

Reconocemos la importancia de la zona gris de Levi, y sabemos que a menudo presenta los casos de más difícil análisis y comprensión. Pero (siguiendo a Levi antes que a Agamben) no necesitamos considerarla omniabarcadora ni siquiera en los campos, mucho menos en las sociedades actuales imaginadas como encarnación encubierta y postapocalíptica del universo concentracionario. Aunque se podrían mencionar otros casos sin borrar por completo la distinción entre víctima y verdugo, Levi restringe su análisis de la zona gris al *Sonderkommando* y el Consejo Judío, sobre todo al caso de Chaim Rumkowski, del gueto de Lodz. La hipérbole "Auschwitz-ahora-en todas partes" sirve como preludio para un análisis diferencial de cómo y hasta qué punto, en palabras de Benjamin, "la excepción es la regla" en las sociedades contemporáneas –análisis que Agamben no proporciona–. Mientras Levi, en circunstancias que lo ponían a prueba, fue presa de sus emociones y devolvió golpes verbales de

[80] Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?, op. cit.*, p. 85.

una manera que lo acercaba a su antiguo adversario, Jean Améry,[81] la brecha entre Levi y Agamben está dada por la distancia que media entre la reserva cautelosa, o hasta el cauto sobrentendido, y la imperiosa, en ocasiones histriónica, hipérbole. Hay un sentido paradójico en que la hipérbole "Auschwitz-ahora-en todas partes" deviene en retórica banalizadora (o retórica de hipérbole banalizadora donde casi todas las oraciones parecen cerrarse con un signo de exclamación virtual), que recuerda bizarramente la normalización del Holocausto propuesta por Ernst Nolte durante el *Historikerstreit* de 1986, y supuestamente justificada por la vigencia del genocidio en los tiempos modernos.[82] Por cierto, la hipérbole "Auschwitz-ahora-en todas partes" tiende a aparecer en los lugares más inesperados. Suele ser invocada por los antiabortistas radicales del "Ejército de Dios", que incluso tiene una facción "Rosa Blanca". Para los militantes del "Ejército de Dios", el aborto es equiparable al Holocausto, y existen hordas de resistentes y salvadores para quienes la violencia –incluyendo el asesinato de médicos abortistas para ellos semejantes a los hombres de las SS– está justificada. Por supuesto que Agamben no alude a "eso", pero lo que quiere decir –y, sobre todo, cómo se hace para interrumpir el omnipresente partido de fútbol– nunca queda del todo claro.

Me limitaré a advertir, de paso, que el hecho de que los victimarios queden traumatizados por los actos que han cometido no los convierte en víctimas en el sentido más estricto de la palabra. El término

[81] Véase Nancy Wood, *Vectors of Memory: Legacies of Trauma in Postwar Europe*, Oxford, Berg, 1999, cap. 3. Véanse también las contribuciones al número especial de *Cultural Critique*, 46 (2000) sobre "Trauma and Its Cutlural Aftereffects", editado por Karyn Ball.

[82] Ernst Nolte , "Vergangenheit die nicht vergehen will", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de junio de 1986; traducido como "The past that will not pass" en James Knowlton y Truett Cates (comps.), *Forever in the Shadow of Hitler: Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1993. Véase también mis análisis en *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, cap. 2, y en *History and Memory after Auschwitz*, cap. 2.

"víctima de trauma" propicia la confusión, y todavía queda mucho camino por recorrer en la historia y la teoría del verdugo. De allí que no debamos transformar la zona gris de Primo Levi en un resbaladizo o radicalmente desregulado y generalizado umbral de indiferencia que a todos abarca indiscriminadamente. Es impreciso y quizás proyectivo escribir acerca de Levi, como hace Agamben: "Lo único que le interesa es aquello que imposibilita el juicio: la zona gris donde las víctimas se transforman en verdugos y los verdugos en víctimas".[83] Con respecto a la Shoá, la zona gris existe para Levi entre "zonas" relativamente bien definidas de verdugos y víctimas. En su capítulo "La zona gris" escribe:

> No sé, y tampoco me interesa mucho saberlo, si en lo más profundo de mí acecha un asesino, pero sé que fui una víctima inocente y que no fui un asesino. Sé que los asesinos existieron, no sólo en Alemania, y que todavía existen, retirados o en actividad, y que confundirlos con sus víctimas es una enfermedad moral, una afectación estética o una siniestra señal de complicidad; por encima de todo, es un precioso servicio prestado (intencionalmente o no) a los negadores de la verdad. Sé que en el Lager –y, en líneas generales, en la escena humana– puede ocurrir cualquier cosa, y que por lo tanto un ejemplo único no prueba nada.[84]

Levi prosigue calificando, aunque sin retractarse, estos comentarios empáticos hechos con cierto grado de exasperación.

Sin estar en un todo de acuerdo con todos sus aspectos, citaré otro pasaje de Levi que el propio Agamben cita, aunque sin ocuparse de sus implicaciones críticas respecto de ciertos aspectos de su propio enfoque. Levi dice acerca de la poesía de Celan:

> Esta tiniebla que se adensa de página en página, hasta el último balbuceo inarticulado, consterna como el estertor de un moribundo, y de hecho no es otra cosa. Nos atrae como atraen los abismos, pero a la vez

[83] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 70.
[84] Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, *op. cit.*, pp. 48 y 49.

> nos defrauda por algo que debió haberse dicho pero no lo fue, y por eso nos frustra y aleja. Pienso que el Celan poeta debe ser más meditado y compadecido que imitado. Si el suyo es realmente un mensaje, se pierde en el "ruido de fondo": no es una comunicación, no es un lenguaje, o en el mejor de los casos, es un lenguaje oscuro y mutilado, como lo es el del que está a punto de morir, y está solo, como todos lo estaremos en el trance de la muerte.[85]

Una razón crucial por la que Agamben cree que el *Muselmann* invalida toda la ética anterior y todas las nociones de dignidad y decencia es que éstas han demostrado no ser universales al ser imposibles de aplicar al *Muselmann*. Y, aunque alerta al peligro de que sus postulados puedan aproximarse a los de las SS, no intenta contrarrestar o al menos mitigar esa posibilidad. Incluso afirma que "las SS tenían razón cuando llamaban *Figuren* a los cadáveres"[86]. Escribe Agamben:

> El *Muselmann* ha penetrado hasta una región de lo humano –puesto que negarles simplemente la humanidad sería aceptar el veredicto de lasSS, repetir su gesto– donde, a la vez que la ayuda, la dignidad y el respeto de sí se han hecho inservibles. Pero si existe una región de lo humano en la que estos conceptos no tienen sentido, no se trata entonces de conceptos éticos genuinos, porque ninguna ética puede albergar la pretensión de dejar fuera de su ámbito una parte de lo humano, por desagradable, por difícil que sea su contemplación.[87]

La lógica de este párrafo es engañosa. El peligro de repetición transferencial del gesto de las SS no se contrarresta proclamando que es el *Muselmann* quien ha "ha penetrado hasta una región de lo humano [...] donde, a la vez que la ayuda, la dignidad y el respeto de sí se han hecho inservibles". Por cierto, esta perspectiva elude una vez más el rol de los verdugos como agentes creadores (no simples espectado-

[85] Citado en Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 37.
[86] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 70 [p. 72].
[87] *Ibid.*, pp. 63 y 64 [p. 65].

res, comentadores, gesticuladores o jueces) de las condiciones que Agamben intenta comprender. En cierto sentido, incluso implicaría culpar a la víctima en una manera no tan diferente de los "gestos" de las SS. Los *Muselmänner* no "penetraron" simplemente en una zona de abyección: fueron obligados a penetrar en ella a patadas, a latigazos, a golpes. Y las SS y sus afiliados condujeron el "experimento" que, a su manera, Agamben busca replicar.

Más aún, podríamos afirmar que ciertos valores son generales, o hasta de importancia universal, y sostener no obstante que en determinadas situaciones extremas –como las del *Muselmann* y otros deportados de los campos de concentración y de exterminio– son inaplicables. Haber sido colocados en una posición tan genuinamente paradójica con respecto a valores o normas relevantes pero inaplicables podría ser una de las razones del sentimiento de "vergüenza" de los sobrevivientes –razón que Agamben no contempla–. Por el contrario, la nota dominante en el capítulo sobre la vergüenza es la idea, profundamente asocial, de que la vergüenza es ontológica y constitutiva de la subjetividad. Según Heidegger, la vergüenza es presuntamente aquello que "nos deja expuestos de cara al Ser",[88] o, citando a Levinas, "es nuestra intimidad, es decir, nuestra presencia ante nosotros mismos lo que es vergonzoso".[89] Aunque podríamos rebatir esta idea de la vergüenza como Agamben la emplea (en tanto desvía la atención de la interacción social y los temas eticopolíticos), debemos insistir en que la no aplicabilidad de valores o normas al *Muselmann* es responsabilidad primordial de los verdugos, y en que sólo desde una perspectiva cuestionablemente distorsionada puede invocarse al *Muselmann* para invalidarlos.

Un comentario de Agamben acerca de la filosofía y el estado de excepción ilumina indirectamente la naturaleza de esta perspectiva: "La filosofía puede ser definida como el mundo contemplado en una situación extrema que se ha convertido en regla (el nombre de

[88] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p 106.
[89] *Ibid.*, p. 105 [p. 110].

esta situación extrema es, según algunos filósofos, Dios)".[90] Aquí la filosofía misma se transforma en una perspectiva postapocalíptica, post-Auschwitz de disolución conceptual y ética o borramiento radical de las distinciones, en la que el umbral de indiferencia, la zona gris y el estado de excepción rampante parecen mezclarse por completo. Y, en palabra de Agamben, esta perspectiva, por lo menos "según algunos filósofos", es una visión del ojo de Dios: un dios (o soberano) decididamente astigmático si no bizco. ¿Pero acaso alguien tiene derecho a hablar por –o por delegación de– este dios?

En términos menos polémicos, podríamos decir que escribir desde la situación límite o el estado de excepción en que el *Muselmann* es todos los hombres, Auschwitz está hoy en todas partes y la excepción se transforma en la regla es, en cierto sentido, escribir *in extremis*, como si cada momento fuera el instante de la muerte. Cabe preguntar si esta escritura excepcional llegaría a generalizarse, y si podría aportar una perspectiva adecuada para analizar todo lo ocurrido "después de Auschwitz". En su forma de pertinencia más generalizada, el umbral de indiferencia de Agamben podría estar relacionado con la transferencia y con la propia implicación transferencial con el objeto de estudio, con la tendencia a repetir sintomáticamente las fuerzas activas en éste, y también con la reacción "catéctica" o sobrecargada frente a las formulaciones de otros. Mi propia respuesta a Agamben no ha escapado a este patrón. Como el mismo Agamben a veces lo expresa, el desafío no es escapar del patrón sino llegar a un acuerdo con él: poder elaborarlo y llegar a adquirir cierta perspectiva crítica y cierta sensación de posibilidad aumentada sin trascender jamás por completo su, en ocasiones compulsiva, potencia.

[90] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 50 [p. 81]. En *The Coming Community*, Agamben formula una perspectiva de lo sagrado radicalmente trascendente: "Lo propiamente divino es que el mundo no revela a Dios" (*The Coming Community*, *op. cit.*, p. 91). Paradójicamente, también postula lo que podría denominarse trascendencia desde abajo: "El mundo, en tanto absoluta e irremediablemente profano, es Dios" (p. 90).

Agamben no nos dice cómo comprender las relaciones históricas y transhistóricas –ni tampoco las empíricas y normativas– entre el umbral de indiferencia, la zona gris y el estado de excepción (y emergencia), ni se explaya sobre las posibilidades de repensar (aunque de manera completamente nueva o sublimemente postapocalíptica) la ética y la política. Otro interrogante crucial es si la abyección absoluta puede considerarse –o construirse como– el final de toda ética preexistente y el comienzo de una ética radicalmente nueva, extáticamente vinculada a lo sublime. He intentado argumentar que la abyección absoluta es el punto final de la ética, en tanto las normas éticas son imposibles de aplicar al comportamiento del absolutamente abyecto y desempoderado pero, paradójicamente, continúan siendo importantes para él. También he argumentado que lo sublime no suspende la ética –ni configura una ética radicalmente nueva– para seres terrestres como los humanos, para quienes las condiciones específicas de posibilidad de la ética no son ontológicas sino, por el contrario, condiciones sociales, económicas y políticas concretas. Y he resistido todo intento de vincular abyección con –o transfigurarla en– sublimidad, sobre todo por parte de quienes no han experimentado la abyección, los que "no estuvieron allí", excepto tal vez en su imaginación y su retórica.

Estaríamos en mejores condiciones de llegar a un acuerdo crítico con la perspectiva de Agamben sobre estos asuntos –y también con mi propia respuesta a ella– si reuniésemos e hiciésemos explícito los que considero aspectos básicos de su orientación o marco teórico, y que encuentro problemáticos y dignos de mayor atención. (Los temas planteados no se limitan, por supuesto, a Giorgio Agamben.)

1. La modernidad, especialmente después de Auschwitz, está despojada, en bancarrota, y en la edad del nihilismo eficiente.

2. El pensamiento debe llevar esta condición al límite y hacer evidente su vacuidad. En otras palabras, el pensamiento debe abocarse a la crítica radical e implacable del presente en relación con el pasado. De allí el rol clave de la aporía, la paradoja y la hipérbole como estrategias de provocación "cara a cara". (Por cierto, la orientación posta-

pocalíptica es inherentemente paradójica en tanto hemos seguido viviendo después del final.)

3. Particularmente en el presente, tenemos sólo dos opciones reales: una perspectiva mistificada de identidad plena, derechos, esencia y *telos* o una perspectiva auténtica, postapocalíptica y neoheideggeriana de lo humano (o posthumano) como pura y potencialmente relacionado con la bancarrota del pasado y de todos los valores preexistentes, junto con la reducción de la vida a nuda vida o mera vida. (Por eso Agamben puede hablar de Auschwitz, tema que Heidegger tendió a evitar excepto por unos pocos comentarios equívocos, de una manera que, *mirabile dictu,* revela la verdad básica de la filosofía heideggeriana; aunque a veces ni el propio Heidegger es lo suficientemente radical para Agamben.)[91]

4. La consecuencia de que Agamben haya optado por la perspectiva postapocalíptica es la eliminación o el menoscabo de la visión del ser humano como una dinámica vinculante (en cierto sentido, hasta un "umbral de indiferencia") entre el cuerpo (irreductible a nuda vida o mera vida) y ciertas prácticas significativas que son sociales, políticas y éticas en diversas maneras.

5. Otra consecuencia ulterior es que no disponemos de una crítica inmanente del pasado o del presente. Más bien nos encontramos en posición de *Stunde Null,* o punto cero, en busca de creación *ex nihilo.* Más aún, la idea de que la situación o experiencia límite es especialmente reveladora colapsa frente a la idea de que, por lo menos después de Auschwitz, cada situación o experiencia es un acontecimiento límite, el estado de emergencia es generalizado, y la excepción se ha transformado en regla. (En otras palabras, la idea transhistórica de que la existencia es básicamente traumática –idea que, debidamente justificada, yo aceptaría– colapsa frente a la idea de que la historia en general, por lo menos después de Auschwitz, es traumática o postraumática.)

[91] Sobre la relación de Heidegger con los nazis y el Holocausto, véase el capítulo 5 de mi libro *Representing the Holocaust.*

6. En el contexto post-Auschwitz, la única "ética" verdadera –en contraste con una ridiculizada "moral" de responsabilidad, culpa, arrepentimiento y quizás normatividad y límites normativos en general– es la ética de la pura potencialidad, apertura y exposición.

7. La única "política" verdadera es una forma de postapocaliptismo utópico mesiánico vacío, que combina a Heidegger con cierto Benjamin.

En este contexto intelectual, el *Muselmann* –el punto máximo en la escala de la abyección traumatizada– se transforma en modelo y epítome de todos los hombres y en figura de sublimidad, y Auschwitz surge como *exemplum* transhistórico o *leçon de philosophie*. La fórmula –ya se diga paradoja o alguna doxa cristiana más antigua– parece ser que sólo descendiendo a las profundidades podremos ascender a las alturas paradisíacas del lenguaje revelador. Pero el interrogante básico que planteo es: ¿podemos entrar a este paraíso a lomos del *Muselmann,* y utilizarlo como vehículo hacia lo sublime postapocalíptico?[92]

[92] Tomé contacto con el análisis de Agamben realizado por Debarati Sanyal luego de haber terminado este libro. Véase *Representations*, 79 (2002), pp. 1-27, especialmente 5-10. Sanyal concentra su crítica en la complicidad o identificación con una concepción generalizada de la zona gris como proceso que borra la especificidad histórica y oscurece las distinciones entre diversas posiciones subordinadas, incluyendo víctimas y verdugos. Esta crítica domina mi análisis de Agamben y toda mi obra. Sin embargo, Sanyal malinterpreta algunos de mis primeros análisis o argumentaciones, quizás con el objetivo de crear diferenciaciones marginales entre nuestros enfoques. Insisto en que la relación entre reactuación y elaboración no es un simple binario, y rebato su afirmación de que "casi todas las obras analizadas en [mis] libros son criticadas por 'reactuar' en vez de 'elaborar' su relación transferencial con el trauma, incluso aquellas que más exhaustivamente reflejan la ética de sus opciones representacionales" (p. 26). Curiosamente, Sanyal elige mi análisis de *Maus*, de Art Spiegelman, incluido en *History and Memory after Auschwitz*, para ilustrar este punto, a pesar de que manifiestamente analizo esa obra como una combinación relativamente exitosa de reactuación y elaboración. (Dudo que exista un caso el cien por ciento exitoso de "elaboración" del trauma, aunque mi duda de ningún modo elimina el valor de la distinción analítica ni el problema de ver cómo esta –así como las sutiles modulaciones entre sus términos– se relaciona con instancias

o artefactos particulares.) La errónea interpretación de Sanyal podría deberse a que cree que me "quejo de que Art Spiegelman escruta insuficientemente su propia posición subordinada frente a su material" (p. 26), señalamiento que hago respecto de Artie en *Maus*, a quien diferencio de Spiegelman en ese punto de mi análisis (véase *History and Memory after Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 177-179). Más aún, Sanyal sobresimplifica mi análisis de *La caída*, de Camus. Yo no "termino por sustituir Argelia por el Holocausto como trauma central (aunque reprimido) de la novela" (p. 25). Más bien critico toda lectura acotadamente historizada o excesivamente contextualizada que niegue el potencial crítico y transformador del texto; pero, además de aportar un análisis exhaustivo del funcionamiento del texto, sugiero en términos tentativos (véanse especialmente pp. 73 y 89 de mi libro) que el énfasis en el "trauma" anterior del Holocausto (cuya importancia en *La caída* no he negado bajo ningún aspecto) podría desplazar la atención del trauma posterior de la guerra de Argelia, que tanto preocupaba a Camus en sus escritos no ficcionales contemporáneos a *La caída* y al cual hay por lo menos una alusión velada en ese texto. Mi enfoque de *La caída* está relacionado con la crítica de la generalización de la zona gris o el borramiento de todas las diferencias con la consiguiente pérdida de especificidad histórica. Pero el intento de Sanyal de presentar el texto de Camus *sólo* como una "crítica proléptica" (p. 17) y no ambigua de las tendencias actuales equivale a reprocesarlo proyectivamente, oscurecer su especificidad histórica a través de una descontextualización excesiva, y socavar su complejidad –incluyendo su modo retórico de inducir al lector a la complicidad con Clemence y de poner en cuestión la propia persona pública de Camus como santo secular–. También cabría señalar que, si bien reconozco la importancia del trauma y su relación con los acontecimientos límite o extremos, no lo "privilegio" (p. 26). Aporto una crítica exhaustiva de ciertas fijaciones y transfiguraciones del trauma, y también de la confusión y fusión del trauma con la historia, y destaco el papel de los procesos históricos que contrarrestan la traumatización, sobre todo aquellos procesos de elaboración y aquellas instituciones o prácticas que limitan o desvían la incidencia de los acontecimientos traumatizantes. No obstante, estas divergencias son relativamente menores comparadas con las grandes zonas de convergencia entre el análisis de Sanyal y mi propio análisis.

V. ¿LA UNIVERSIDAD EN RUINAS?

El "acontecimiento" apocalíptico que da origen a la sensibilidad postapocalíptica, que ha tenido un predominio notable en el pasado reciente, suele estar envuelto en una bruma opaca o indefinida; pero a veces se le da nombre, o al menos se considera que algún fenómeno ha sido crucial para su génesis.[1] Para Giorgio Agamben, el "acontecimiento" (o la serie de acontecimientos) decisivo(s) es Auschwitz. Para Bill Readings, es el capitalismo global.[2] Y el objeto específico de desorden o desarreglo postapocalíptico que preocupa a Readings es la universidad.

[1] Véase James Berger, *After the End: Visions of Post-apocalypse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

[2] El capitalismo y Auschwitz han sido comparados de diversas maneras, de las que ni Agamben ni Readings se ocupan. El capitalismo ha sido visto como causa directa o indirecta del Holocausto, o por lo menos clave para su funcionamiento, especialmente por los marxistas. Estas opiniones van del extremo de considerar al nazismo y todo lo que éste produjo como "la última etapa" del capitalismo (opinión que prevalece entre los marxistas entre las dos guerras mundiales) hasta el argumento, más sutil, de Arno Mayer de que el antisemitismo en la política alemana era un "tábano o parásito" del antibolchevismo y la campaña oriental contra Rusia. Véase *Why Did the Heavens Not Darken?: The "Final Solution" in History*, Nueva York, Pantheon, 1988, p. 270. Algunos representantes de la extrema izquierda también han persistido, aunque implausiblemente, en ver a los campos de concentración y exterminio como organizaciones de trabajo funcional y económicamente racionales. Véase el análisis crítico de estas tendencias en, entre otros, Pierre Guillaume y el diario *La Vieille Taupe*, en Pierre Vidal-Naquet, *The Assassins of Memory: Essays on the Denial of the Holocaust*, trad. de Jeffrey Mehlman (1987), Nueva York, Columbia University Press, 1992, pp. 10-13 especialmente. Para la mayoría de los historiadores, las inestabilidades del capitalismo entre guerras –incluyendo sobre todo la Gran Depresión– pueden haber contribuido al desarrollo y el éxito del fascismo y los nazis, pero no son "causas" determinantes ni tampoco explicaciones de todos sus rasgos significativos.

Biblioteca Sapiens Historicus

El estatus y el papel de la universidad en la sociedad siempre han sido objeto de reflexión para los eruditos y académicos que han asumido la posición de intelectuales públicos. Estos estudiosos quizás no suscriban una marcada tendencia apocalíptica o postapocalíptica, pero en el período moderno han propagado la metáfora de la crisis, o al menos alguna de sus variantes. Las ideas de tres "críticos" muy diferentes entre sí, en tres momentos diferentes de la historia moderna, brindan cierta perspectiva sobre las ideas de Readings. El primero es Emile Durkheim, quien, hacia fines del siglo XIX, enfrentó el desafío de mitigar las turbulentas secuelas de la Revolución Francesa e inaugurar la primera república democrática de larga vida en la historia de Francia –que para él debía consagrarse a los ideales institucionalizadores enunciados durante la gran revolución–. El papel de la universidad fue crucial para esta vasta e idealista misión política en lo atinente a elaborar y diseminar una idea ética y políticamente autoconsciente de la sociedad:

> Nuestra sociedad debe restaurar la conciencia de su unidad orgánica. [...] Estas ideas resultarán verdaderamente eficaces sólo si se propagan hacia las capas más profundas de la sociedad, pero, para eso, primero tendremos que elaborarlas científicamente en la universidad. Mi principal preocupación será contribuir a ese fin en todo lo que esté en mis manos, y no tendré felicidad mayor que la de alcanzarlo, aunque sea mínimamente.[3]

Así hablaba Durkheim casi al comienzo de su carrera, "fundando" la sociología en Francia con una concepción de su misión científica y eticopolítica, y considerando que su principal desafío era llevar el orden legítimo a la sociedad en el contexto de la democracia repu-

[3] Emile Durkheim, "Cours de science sociale", en *Revue Internationale de L'enseigment*, 14 (1888), pp. 48 y 49. Véase también mi libro *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher* (1972), edición revisada, Aurora, Colorado, The Davies Group, 2001.

blicana. La idea durkheimiana de una deseable solidaridad social en la modernidad era diferente del deseo de unidad comunitaria (o *Volksgemeinschaft*) y también de ciertas nociones posmodernas de una sociabilidad sin unidad ni terreno común basada en la diferencia marcada, si no en los diferendos. Por cierto, el proyecto de Durkheim era combinar la solidaridad tolerante, no totalitaria –cuyo fundamento era una *conciencia colectiva* compartida, que incluía normas y valores institucionalizados y en ocasiones sancionados– con la diferenciación social y la división del trabajo requeridas por la complejidad de la sociedad moderna.

En segundo lugar, tenemos a Martin Heidegger, rector de la Universidad de Friburgo, en un momento "fundacional" muy distinto: la instauración del régimen nazi en Alemania con su ideológica y engañosa búsqueda de una vigorosa si no extática *Volksgemeinschaft* en una sociedad presuntamente basada en *Gleichschaltung* (coordinación o sincronización total; en cierto sentido, marchar todos al mismo paso):

> Asumir el rectorado significa comprometerse a guiar *espiritual e intelectualmente* a esta universidad. Los profesores y estudiantes que conforman el grupo de seguidores del rector [*Gefolgschaft der Lehrer und Schüler*] despertarán y ganarán fuerza sólo si están sincera y colectivamente arraigados en la esencia de la universidad alemana. Sin embargo, esta esencia alcanzará claridad, jerarquía y poder sólo cuando los líderes sean, primero y sobre todo y en todos los tiempos, liderados por la inexorabilidad de esa misión espiritual que imprime en el destino del *Volk* alemán la estampa de su historia. [...]
>
> Si determinamos la esencia de la ciencia como una *cuestionadora firmeza sin cobijo en medio de la incertidumbre de la totalidad del ser*, entonces *esta* determinación de la esencia creará para nuestro *Volk* un mundo del más íntimo y más extremo peligro, es decir, un mundo verdaderamente *espiritual*. Porque el "espíritu" no es un cacumen vacío, ni un juego de ingenio superficial, ni tampoco la ardua práctica del interminable análisis racional, y ni siquiera la razón del mundo; el espíritu es, en cambio, una resolución determinada hacia la esencia del Ser, una resolución vin-

> culada con los orígenes y el saber. Y el *mundo espiritual* de un *Volk* no es su supraestructura cultural, ni mucho menos su arsenal de conocimiento útil [*Kentnisse*] y valores: es el poder que nace de preservar, en el nivel más profundo, las fuerzas arraigadas en el suelo y la sangre de un *Volk*; el poder de conmover hasta el tuétano y azuzar al máximo la existencia del *Volk*. El mundo espiritual bastará, por sí solo, para garantizar la grandeza de nuestro *Volk*.[4]

Existen ciertas continuidades significativas entre Durkheim y Heidegger con respecto a la "idea" de universidad, debidas en gran parte a su interés común y su participación en una tradición filosófica para la cual el espíritu era esencial; la universidad, su morada institucional; y la sociedad, el orden mayor o vida mundana que la universidad debía tornar más espiritual. Pero el sentido de estos valores y metas tan amplios revela diferencias drásticas cuando pasamos de Durkheim a Heidegger. Para Durkheim, el espíritu o el objeto de la filosofía idealista debía traducirse, en la modernidad, a una sociedad democrática basada en el respeto por los límites legítimos que buscaría la justicia en el nivel doméstico y simultáneamente restringiría y canalizaría la afirmación nacional en pro de la cooperación internacional. Cuando Heidegger escribió el fragmento antes citado, evidentemente consideraba la resolución *popular* y la sublime misión espiritual de la universidad en términos concordantes con la voluntad de Hitler, en tanto líder supremo bajo cuya dirección otros líderes –como él mismo en su función de rector– lograrían evitar el presuntamente ruinoso derrumbe no sólo de la universidad sino del mundo occidental. Heidegger es un ejemplo notable de la fascinación de los intelectuales por el fascismo en el período entre guerras, entendiendo el fascismo como "tercera vía"

[4] "The self-assertion of the german university", en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1991), pp. 29, 33 y 34. Véase también mi artículo "Heidegger's nazi turn" en *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, Cornell University Press, 1994), cap. 5.

hacia una revolución "espiritual" que no sólo trascendería la sociedad burguesa sino también el materialismo del capitalismo y del comunismo.[5] Y Alemania era para Heidegger el portador moderno especial, si no único, del espíritu. Sus enemigos socavaban los elevados y heroicos ideales de la cultura verdadera en aras de una idea rasa o niveladora de civilización, para la que la democracia misma era el conducto primordial. En el contexto sociocultural al que pertenecía Heidegger, los portadores –asaz chivos expiatorios– del "cacumen vacío", el "juego de ingenio superficial" y la "ardua práctica del interminable análisis racional" –y hasta de una sospechosa "razón del mundo"– eran los judíos y los franceses. Y Durkheim, un judío francés, bien podía ser su abyecto epítome desde la perspectiva heideggeriana de la autenticidad, tal como la elucubra en el párrafo antes citado.

Heidegger no ha conocido un adversario más resuelto, más inexorablemente insistente, que Jürgen Habermas. Y una de las metas de Habermas, al elaborar una teoría crítica de la sociedad en la tradición de la escuela de Fráncfort, ha sido aportar una idea radicalmente distinta del lugar y la misión de la universidad en la sociedad democrática; teoría que asimila y ubica selectivamente en otro marco de referencia las contribuciones de Durkheim y otros teóricos sociales de gran envergadura. Habermas no realiza una crítica demoledora de la racionalidad técnica o instrumental, ni tampoco la relaciona con el nihilismo putativo de la metafísica occidental a la manera de Heidegger –quien, al menos en un principio, vio en los nazis una fuerza capaz de superar ese nihilismo, y luego, después de la guerra, expresó que el régimen fue en sí mismo la representación o puesta en acto de un nihilismo logrado: puesta en acto que, aunque predominante en el Occidente moderno, no obstante se caracterizó por la "verdad interior y la gran-

[5] En Zeev Sternhell, *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France*, (1983), Berkeley, University of California Press, 1986, encontramos un desarrollo de este tema que, a pesar de poner exagerado énfasis en el deslizamiento ideológico de la extrema izquierda hacia la extrema derecha, es sumamente abarcativo e inspirador.

deza" en el caso de los nazis–.[6] Habermas, en cambio, habría tenido una reacción fóbica frente a Heidegger y a aquellos que se ocuparon, aunque con reservas críticas, de su filosofía (incluyendo a Derrida). Su proyecto pretende coordinar la racionalidad técnica con los intereses prácticos (o eticopolíticos) y emancipadores como ejes triangulados del conocimiento. Escuchemos a Habermas en las vísperas de los tumultuosos –y para algunos casi apocalípticos– acontecimientos de 1968, a los que consideraba prometedores y al mismo tiempo amenazantes para su concepción de la universidad y la sociedad:

> Las universidades deben transmitir conocimiento técnicamente explotable. Es decir que deben satisfacer la necesidad de la sociedad industrial de nuevas generaciones calificadas, y al mismo tiempo preocuparse por la reproducción expandida de la educación misma. [...] De este modo, a través de la instrucción y la investigación, la universidad está conectada de manera inmediata con las funciones del proceso económico. Además, asume por lo menos otras tres responsabilidades.
>
> Primero: la universidad tiene la responsabilidad de asegurar que sus graduados estén equipados, aunque de manera indirecta, con un mínimo de calificaciones en el área de las capacidades extrafuncionales. Esta conexión extrafuncional refiere a todos aquellos atributos y actitudes relevantes para la prosecución de una carrera profesional, que no están contenidos per se en el conocimiento y las capacidades profesionales. [...][7]

[6] Cuando en 1953 volvió a publicar su *Introducción a la metafísica*, inicialmente un ciclo de conferencias dictado en 1935, Heidegger conservó el siguiente párrafo: "Lo que hoy, finalmente, pasa como la filosofía del nacionalsocialismo, pero no tiene nada que ver con la verdad interior y la grandeza del movimiento (es decir, el encuentro de una tecnología determinada planetariamente y el hombre moderno), va a pescar en las cenagosas aguas de los 'valores y totalidades'" (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 152 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1995]). Aún se debate si la especificación incluida entre paréntesis fue agregada en 1953 o ya aparecía en la versión anterior.

[7] Durkheim analizó esta área en términos de ética profesional y moral cívica: un área cuya conflictiva relación con la empresa capitalista ha vuelto a ponerse en boga por los escándalos contables y las oscuras bancarrotas de grandes corporaciones como Enron y WorldCom.

> Segundo: transmitir, interpretar y desarrollar la tradición cultural de la sociedad es parte de las tareas de la universidad. [...]
>
> Tercero: la universidad siempre ha cumplido una tarea difícil de definir; hoy diríamos que forma la conciencia política de sus estudiantes. Durante demasiado tiempo, la conciencia que adquirió forma en las universidades alemanas fue apolítica: una singular mezcla de interioridad –derivada de la cultura del humanismo– y lealtad a la autoridad del Estado. Esta conciencia fue, antes que una fuente de actitudes políticas inmediatas, la impulsora de una mentalidad que tuvo consecuencias políticas significativas.[8]

Habermas es consciente de que una postura aparentemente apolítica, interior y conservadora del Estado incapacitaría –o reduciría a la patética posición de testigos marginales– a los grupos de la sociedad, incluyendo a los de la academia, cuando tuvieran que enfrentarse a un movimiento político activista, incluso aquel que legitimaba, entre otras cosas, la concepción heideggeriana del espíritu. En un aspecto del pensamiento de Habermas, la deuda con la tradición idealista parece implicar cierta noción de la teoría como "emancipación" deseada (aunque invariablemente maniatada o "peligrosamente suplementada"), o trascendencia del cuerpo y el afecto hacia un reino de cognición pura e "intereses" normativos o prácticos.[9] Y el último Habermas, en su búsqueda de una pragmática universal, avanza en direcciones abstractas y universalistas cuestionablemente relacionadas con la promesa crítico-teórica y política de sus primeros tiempos. Esta búsqueda lo coloca en una posición todavía menos favorable para relacionar sus preocupaciones con los aspectos más excesivos, opacos y "no comunicativos" del lenguaje y el afecto, que tanto pre-

[8] Jürgen Habermas, "The university in a democracy–Democratization of the university", en *Toward a Rational Society*, trad. de Jeremy J. Shapiro (1968), Boston, Beacon Press, 1970, pp. 1-3.

[9] Véase mi análisis de este aspecto del pensamiento de Habermas en "Habermas and the grounding of critical theory", en *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, pp. 172-174 especialmente.

ocupaban, a veces hasta la obsesión, a los postestructuralistas. Pero, en líneas generales, las referencias a Durkheim, Heidegger y Habermas indican que la sensación de que la universidad está en crisis ha sido un *topos* recurrente del pensamiento moderno, sobre todo entre los intelectuales, invocado en contextos muy diferentes y en maneras significativamente distintas.[10] Esto sólo bastaría para precavernos en cuanto a su invocación y su uso, en particular cuando adopta un tono elevado y se expresa a través de una retórica de hipérboles relativamente ineficaces. En *University in Ruins*, libro que Readings terminó de escribir poco antes de su prematura muerte en un accidente aéreo, la sensación de crisis alcanza profundidades y/o alturas postapocalípticas.[11]

Podríamos aducir con toda justicia que, en cierto sentido limitado, la universidad –o por lo menos las humanidades y las ciencias sociales interpretativas– está y siempre estará en crisis, y que el debate se fundamenta en cuestiones esenciales, incluyendo la identidad y las fronteras disciplinarias y los interrogantes legítimos que éstas plan-

[10] Muchos de los problemas debatidos en los últimos tiempos, incluyendo aquellos que preocupaban a Bill Readings, fueron analizados una generación atrás en Immanuel Wallerstein y Paul Starr (comps.), *The University Crisis Reader: The Liberal University Under Attack*, vol. I, Nueva York, Random House, 1971. Escritas durante el movimiento estudiantil y las protestas contra la guerra de Vietnam, las contribuciones a este importante volumen fueron reunidas bajo los encabezamientos: El papel educativo de la universidad; La universidad como firma; La universidad, el gobierno y la guerra; El racismo y la universidad; La dirección de la universidad y El proceso educativo. Es desalentador informar que, poco después de su publicación, pude comprar lo que aparentemente era una edición rústica del libro por noventa y ocho centavos de dólar.

[11] Bill Readings, *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1996. Ni aquí ni en el capítulo anterior he intentado una crítica general de la retórica, ni tampoco defendido la idea ingenua y autoderrotista de un estilo "no retórico" o puramente "lógico". Sin embargo, afirmo que es deseable una retórica modulada, en la que la hipérbole tenga lugar pero sea testeada por la experiencia y confrontada por el sentido de los límites legítimos. Acerca de la retórica y la historiografía, véase mi libro *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, cap. 1.

tean.[12] Pero, así como esto puede inducir a la banalización y la complacencia en el manejo de las crisis, la metáfora de la crisis se presta fácilmente al abuso, en particular cuando se la infla y generaliza indiscriminadamente. Podríamos incluso cuestionar si es una metáfora pertinente para importantes aspectos del pensamiento de alguien como Walter Benjamin, quien suele ser evocado en la metáfora de las ruinas e incluso provoca una respuesta no-puramente-negativa a lo que está en ruinas.[13] En cierto sentido, sería más afín a las preocupaciones de Benjamin, y a las de importantes corrientes del pensamiento reciente, hablar de una universidad en estado de *shock*;

[12] También pueden plantearse preguntas básicas con respecto a las ciencias naturales, atinentes a su relación con la sociedad y la política, como es evidente en el enfoque de estas cuestiones en el campo de los estudios sociales de la ciencia. Véanse, por ejemplo, David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976; Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trad. de Catherine Porter, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1993; Michael Lynch, *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993; y Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, Princeton, Princeton University Press, 1985. Véase también Margaret C. Jacob, "Science studies after social construction: The turn toward the comparative and the global", en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (comps.), *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 95-120.

[13] Benjamin no fue el único que se interesó por las ruinas. Como bien señala Jeffrey Herf: "Albert Speer dice haber oído hablar de la teoría del 'valor ruina' de Hitler, según la cual el propósito de la arquitectura y los adelantos tecnológicos nazis sería crear ruinas que duraran mil años y de ese modo superaran la transitoriedad del mercado" (*Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984, p. 194). Aquí advertimos la diferencia entre la orientación apocalíptica y la postapocalíptica, aun cuando las dos estén próximas en aspectos importantes, por ejemplo, en su utopismo extremo. Especialmente en sus ímpetus más destructivos (quizás vinculados con su costado creativo), el movimiento apocalíptico anticipa o incluso busca la génesis de ruinas perdurables, hasta monumentales, sin la casi siempre nostálgica tendencia a mirar lo que ya (incluso *siempre ya*) ha sido reducido a ruinas. Sin embargo, en Benjamin la ruina no era monumentalizada ni sentimentalizada; era, en cambio, una señal casi siempre evanescente de un pasado del que podían "redimirse" ciertas posibilidades "débilmente mesiánicas".

una universidad de *Erlebnis* sin *Erfahrung*; una universidad de tendencias y modas, vacía de coherencia narrativa y de sabiduría; una universidad de pasajeros sin rumbo y sin una "idea" de universidad (como la entendiera el cardenal Newman); una universidad que emula el jerárquicamente controlado, ultraeficiente, infranqueable y corporativo *ethos* de los grandes negocios (a pesar de las deficiencias palpables de este ámbito); una universidad traumatizada o, mejor aun, postraumática; hasta quizás (prolongando la hipérbole de Giorgio Agamben) una universidad post-Auschwitz (o, en otros contextos, poscolonial) en recurrente estado de emergencia y a veces al borde del pánico. Estas perspectivas, como lo indicaría la obra del propio Benjamin, no deberían inducir un acotadamente psicológico glosario de temas ni tampoco desviar la atención de los grandes problemas sociopolíticos hacia las patologías personales. En cambio, podrían vincularse con el tipo de análisis político y social que propugna el propio Readings e incluso sumar una dimensión histórica y crítica ausente en su enfoque. No obstante (como ocurre a veces en el propio Benjamin), también podrían gravitar en la órbita de la metáfora de la crisis y de un sentido utópico-mesiánico de lo apocalíptico o lo postapocalíptico, y habría que especificarlas, calificarlas y suplementarlas para poder adentrarse en las dificultades más básicas del enfoque de Readings.

Comenzaré diciendo que, en un nivel de análisis más estricto, la academia contemporánea podría, hasta cierto punto, estar basada en la división sistémica y ezquizoide entre un modelo de mercado "corporativizado" y un modelo de solidaridad corporativa y responsabilidad colegiada.[14] (Los dos modelos son, por supuesto, esque-

[14] Como Readings, oriento mis comentarios primordialmente hacia el rol de las humanidades y las artes liberales. Es necesario diferenciarlas de las ciencias naturales y sociales. En las ciencias naturales, las presiones del gobierno y del mercado son más pronunciadas o por lo menos más directas que en las humanidades. (En las escuelas profesionales, las consideraciones mercantiles y las preocupaciones pragmáticas tienen casi siempre importancia inmediata.) El cuadro puede ser más complejo e internamente fragmentado en las ciencias sociales, sobre todo en las tendencias

matizaciones ideales-típicas que abarcan parcialmente, pero no llegan a cubrir, todos los aspectos de la universidad, y pueden en cierto modo producir equívocos. No obstante, uno u otro suelen ser invocados en pro de los intereses personales de los comentadores.) El modelo de mercado encuentra su forma extrema en la universidad virtual, o pseudópodo-franquicia de la universidad: la e-universidad (la "e" significa, por extensión, *e-mail* y *excelence*, como la entendiera Readings). Esta variante, con sus cursos por correspondencia y sus formas digitales de aprendizaje a distancia, equivale a una industria de servicios educativos que vende "McNuggets" de conocimiento. En líneas generales, reproduce un esquema comercial dominante de productor/consumidor, en el que los no graduados subsidian las pesquisas y la educación de los graduados y quizás no reciben una justa compensación por el dinero invertido, sobre todo en una época en que las matrículas son muy altas y superan con creces la tasa general de inflación. El modelo de mercado también ha desempeñado un rol importante en el establecimiento de criterios de enseñanza y retribución en los departamentos universitarios, y en la decisión de los salarios y privilegios para los individuos. La idea es que, para ser competitivo a nivel nacional, un departamento debe satisfacer los criterios nacionales, por ejemplo, respecto del cuerpo docente y los alumnos que intenta reclutar. Cabe señalar que los aumentos importantes en un salario individual y otros privilegios casi siempre han dependido de la recepción de un ofrecimiento "externo" de una institución "par". En términos más amplios y rotundos, el modelo de mercado más o menos relativizado no sólo está activo en la idea de

---

hacia la investigación positivista y las orientaciones interpretativas e inclinadas al humanismo. Readings intenta demostrar, por supuesto, que las presiones del mercado son cada vez más generalizadas y afectan a todas las áreas de la universidad, pero quizás no haya prestado la debida atención al impacto diferencial de estas presiones y sus razones. Por ejemplo, el carácter difuso y hasta caótico de las humanidades puede en ciertos sentidos ser funcional para eliminar o disipar la crítica eficaz de las instituciones sociales y las políticas gubernamentales.

la universidad como corporación, sino también en su estatus de complemento de los emprendimientos comerciales del sector privado; de acuerdo con esta concepción, la universidad se sustenta en el conocimiento entendido como información, y la tecnología de la información domina la escena, desde la primacía de las ciencias "duras" hasta la reestructuración y "dignificación" de la biblioteca –llevada al extremo de las continuas "reactualizaciones" técnicas de sistemas que exceden en mucho, y hasta contrarían, las necesidades de aquellos que más usan las bibliotecas: los humanistas–.[15] En términos de recursos, las ciencias "duras" y sus campos adyacentes (como la ciencia de computación), cuyos equipamientos y costos "iniciales" son muy altos, reciben adjudicaciones desproporcionadas de fondos, mientras que un porcentaje comparativamente bajo (al menos en las universidades dedicadas a la investigación) se destina a las ciencias sociales, y un porcentaje todavía menor a las humanidades. La adjudicación de recursos es, por lo tanto, un juego donde algunos ganan y otros pierden, y cada área (ciencias naturales –o ciencias "duras" y "grandes"–, ciencias sociales –o ciencias "blandas"– y humanidades) y cada sector dentro de un área más amplia (biología, física, química, astrofísica y demás) funcionan como grupos de interés que intentan maximizar sus adjudicaciones y privilegios.

Por contraste, también se cree que la universidad es una comunidad compuesta por comunidades más pequeñas y guiada por normas y valores no orientados al mercado. De acuerdo con este modelo, cada

[15] Un ejemplo de contraproductividad es la destrucción de las viejas tarjetas de archivo y catálogo que quizás contuvieran anotaciones o comentarios valiosos, y que en cualquier caso permiten esa manera de curiosear y esos hallazgos inesperados que las computadoras no pueden ofrecer; y cuyas demandas de exactitud hasta el último punto o los últimos dos puntos a menudo vuelven extremadamente difícil localizar un título, sobre todo si el sistema ha sido "actualizado". Por supuesto que la Internet tiene sus compensaciones en lo que respecta a búsquedas por título o por tópico, compensaciones que no deben desdeñarse. Pero estos beneficios evidentes no justifican el frenesí digitalizador que se ha apoderado de algunos bibliotecarios, técnicos y administradores.

unidad concebiría sus necesidades atendiendo a los intereses de la universidad –si no de la más amplia academia– entendida como un todo, y la tarea de la administración general sería adjudicar los beneficios atendiendo al interés común. Más aún, los departamentos y los individuos estarían vinculados por el valor del servicio consagrado a la institución, independientemente de las consideraciones del mercado, aun cuando ese servicio no fuese recompensado directamente por vía material. La opinión de los pares sería esencial para evaluar las tareas de investigación y pesquisa, que no estarían sujetas a gobierno directo o control de mercado. Cada facultad tendría cierta autonomía relativa, lo que requeriría modos de autogobierno y resistencia a las presiones de la administración general y el control jerárquico de la universidad –aunque se reconocería el rol de la administración central en lo atinente a coordinar esfuerzos, otorgar fondos a las ciencias "grandes" y resolver ciertas prioridades (sobre todo, mantener o construir las fortalezas relativas de la universidad y compensar más o menos selectivamente sus debilidades)–. El modelo colegiado-solidario predomina en la idea de que la universidad tiene una responsabilidad especial, si no cuasi religiosa, en la educación de la juventud de la nación (idea casi siempre propugnada por los humanistas, y que acaso puede ser vista como un residuo de la temprana función ministerial de algunas universidades importantes como Harvard). También se hace evidente en la voluntad de reunir a la comunidad universitaria en vigilias, formas de duelo colectivo y prácticas potencialmente críticas como las *teach-ins* con el objetivo de responder a acontecimientos extremos y posiblemente traumatizantes, como el atentado suicida contra el World Trade Center y el Pentágono el 11 de septiembre de 2001. Desde este punto de vista, podríamos quejarnos del sistema académico diciendo que se ha vuelto, o al menos amenaza con volverse, excesivamente sumiso al pragmatismo a corto plazo y los relativamente modificados mecanismos de mercado que operan en el resto de la economía y la sociedad.

Estos dos modelos están a su vez relacionados con dos tipos ideales de miembro de la universidad, a los que podríamos definir como

el trotamundos emprendedurista (emprendedor independiente) y el héroe local. El primero es un experto en administración, siempre está a punto de poner en marcha algún nuevo acuerdo o convenio académico, y se halla en estado de movimiento constante. Es un producto de alta inserción en el mercado, le han otorgado muchas becas competitivas, cambia de puesto con frecuencia (o al menos tiene la oportunidad de hacerlo), pasa al menos tanto tiempo fuera de la sede universitaria como dentro, y su currículum vitae tiene el grosor de una guía telefónica. La especie más *hi-tech* de trotamundos emprendedurista parece existir en el superespacio, a medio camino entre el nómada deleuziano y el ejecutivo Reebok. Por el contrario, el héroe local, que naturalmente mantiene una relación de desdén mutuo y mascullado descontento con el trotamundos, está refugiado en los engranajes mismos de la institución. Tiene una corte de seguidores no graduados, casi como si fuera un objeto de culto; participa en numerosos comités; asiste puntualmente a todas las reuniones de la facultad; y es eje central de las actividades del campus y también de los chismes y las fábricas de rumores (forma de comunicación "premoderna" todavía muy importante en el ámbito universitario). Estos tipos ideales son, por supuesto, extremos; pero tienen sus "instancias" –a veces esquizoides–, y la mayoría de nosotros podemos llamarlas por su nombre y apellido. Afortunadamente no agotan ni dominan, ni tampoco tipifican, el paisaje académico.

Es paradójico que la exigencia de que la universidad se adapte o conforme cada vez en mayor medida a un modelo de mercado o de negocios ignore el hecho de que la universidad estadounidense ha sido probablemente la más exitosa en su estilo en el mundo, que los alumnos de otros países anhelan estudiar en ella, y que uno de los problemas que afronta es ubicar a todos sus empleados y relaciones laborales en un sistema similar al que se aplica a los cuerpos docentes y administrativos. Baste decir que, en el pasado reciente, el resto de la economía no ha tenido un desempeño tan brillante como la universidad. Podríamos incluso argumentar que los sectores de negocios más débiles deberían estudiar y emular el funcionamiento de

las universidades –incluyendo sus mecanismos de resistencia a los desequilibrios más pronunciados del sistema mercantil, como el control gerencial excesivamente centralizado y las increíbles discrepancias de retribución entre quienes están en la cima y quienes ocupan la base de la pirámide económica–.

Más aún, es curioso que las jeremiadas sobre la poca atención prestada a la educación de los no graduados no provengan de los héroes locales –de hecho siempre comprometidos con la enseñanza y el asesoramiento–, sino de los adelantados del *think-tank* neoconservador, que enseñan poco y nada y son expertos en adaptar su propio desempeño a los criterios del mercado (por ejemplo, en percibir honorarios desmesurados a cambio de aburridas conferencias repetitivas y evangelizadoras, en las que deploran el "carrerismo" imperante en el mercado académico y la decadencia de la educación en el sector de los no graduados). La intemperancia de las quejas recientes suele ir acompañada de la constante evitación de cuestionamientos más específicos y detallados acerca de las actividades reales de quienes son objeto de crítica –sobre todo, las de los humanistas, que casi siempre dan más horas de clase (incluyendo clases a los no graduados) que cualquier otro grupo en el campus–. Las jeremiadas sobre la decadencia de la enseñanza se pueden complementar, por supuesto, con una visión beatífica de la sagrada familia, en la que los académicos, en particular los humanistas, pasan la mayor parte del tiempo en el aula nutriendo a los jóvenes con solicitud maternal, mientras los administradores gobiernan como padres autoritarios, y los adelantados del *think-tank* son responsables por la producción de conocimiento y la distribución de admoniciones evangelizadoras.[16]

[16] Acerca de estos temas, véase el revelador artículo de Ellen Messer-Davidow, "Manufacturing the attack on liberalized higher education", en *Social Text*, 36 (1993), pp. 40-80. Véase también E. Ann Kaplan y George Levine (comps.), *The Politics of Research*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997. Richard J. Mahoney, distinguido ejecutivo residente en el Center for the Study of American Business y ex director y ejecutivo jerárquico de Monsanto, sostiene que la academia debería adaptarse a las demandas del recientemente renovado y proeficiente modelo corpo-

Readings sólo resalta la transformación de la universidad en corporación, en un sentido moderno y mercantilista; a su entender, este modelo de mercado es hegemónico al punto de haber creado una identidad dominante para la universidad moderna y sus componentes. En el ámbito de la universidad no existen tensiones significativas porque el modelo de mercado ha triunfado, y lo único que queda es una operación de barrido que sólo permite la resistencia "guerri-

---

rativo que Readings deplora, y que no obstante cree ya instalado en la universidad moderna. ("'Reinventing' the university: Object lessons from big business", en *Chronicle of Higher Education*, 17 de octubre de 1997, B4-B5.) En una defensa draconiana de las tareas estrictamente priorizables, Mahoney llega a afirmar: "¿Cuáles son las funciones y departamentos centrales de la universidad? ¿Es posible desechar –y yo no uso esa palabra a la ligera– los programas improductivos? ¿Cuál es la meta primordial de la institución? Si nos viéramos absolutamente forzados a elegir entre la investigación y la enseñanza, ¿cuál de las dos elegiríamos? Si bien las instituciones no necesitan elegir una o la otra, necesitan tener en claro cuál de estas dos actividades valoran más" (B4). En una carta donde critica el argumento de Mahoney, R. Keith Sawyer, profesor asistente de educación en la Universidad de Washington y consultor de gerenciamiento durante ocho años, advierte que "las universidades de investigación más destacadas (las más criticadas por la poca atención que prestan a sus 'clientes': los estudiantes) son precisamente aquellas que mantienen un precio artificialmente bajo para sus productos: precios bajos que el mercado respalda". Para Sawyer, las universidades no cumplen la ley de oferta y demanda simplemente "porque son instituciones no redituables, consagradas a la educación, el aprendizaje y el conocimiento" (*Chronicle of Higher Education*, 28 de noviembre de 1997, B3). Mahoney también ignora la posibilidad de que investigación y enseñanza puedan tener una importancia comparable y que pueda haber una interacción fructífera entre ambas. Quisiera señalar que los académicos sienten la necesidad de proclamar la importancia de la educación no graduada a viva voz y que esto está justificado, sobre todo en el caso de los académicos preocupados por el rol del intelectual público, porque la educación de los no graduados es una fuerza que vuelve aptas para la comprensión y la crítica informada del público en general las teorías y metodologías más difíciles. También es importante señalar las cualidades y expectativas de la universidad en tanto institución distintiva y no redituable, consagrada a intereses públicos y educativos que no pueden entenderse ni evaluarse de acuerdo con otros modelos, mucho menos de acuerdo con un modelo con orientación mercantilista, de tareas específicas, y controlado de arriba hacia abajo.

lleresca" y la esperanza utópica de los docentes y alumnos opositores. Por cierto, su contraperspectiva positiva se acerca, como veremos luego, a una versión idealizada del académico (primordial si no exclusivamente el académico humanista y su aliados, los eruditos científico-sociales interpretativos) como nómada agonista si no guerrillero conceptual, quien, en tanto miembro de evanescentes grupos orientados hacia los proyectos, se traslada por el espacio disciplinario con agilidad de fantasma y abriga la intención de elaborar lo que Readings denomina Pensamiento (visión no demasiado lejana a la postrera, transdisciplinaria y postfilosófica orientación de Heidegger, o, más recientemente, de Agamben). Para Readings, la vieja idea corporativa o solidaria es sencillamente anacrónica –tan anacrónica como la así llamada universidad de la cultura que supuestamente era su semejante, su consanguínea–.[17]

Readings no lamenta el fin de la universidad de la cultura y de todo lo que ésta presuntamente preconizaba, pero está muy lejos de aprobar a su reemplazante mercantilista. No obstante, intenta ver las oportunidades creadas por la nueva universidad sosías de la corporación transnacional, y se esfuerza por colocar su propia concepción de la universidad en un marco de referencia más amplio. Partiendo de la imagen de la universidad en ruinas, se interroga por la mejor manera de habitar las ruinas de la razón, la cultura, el sujeto-ciudadano como centro de la escena, el nacionalismo, y el sentido de misión evangélica si no francamente redentora. Porque lo que está definitivamente en ruinas, a ojos de Readings, es la universidad de la cultura que aportaba sujetos-ciudadanos al Estado nación y donde las humanidades eran sede de la educación liberal, la religiosidad desplazada y la cultura formadora de identidad. Para Readings, las ruinas de la universidad se parecen más a los escombros de un moderno rascacielos

[17] Una posibilidad surrealista pero en absoluto inconcecible es que algunos administradores de alto rango lean a Readings a contrapelo, no como quien da la voz de alarma sino como quien aporta un libro sobre cómo gerenciar –y sofocar ciertas resistencias dentro de– la universidad contemporánea.

derrumbado que a los muros desconchados y cubiertos de hiedra, pero todavía habitables, de una estructura venerable.

Creo que el argumento de Readings es hiperbólico, y creo que la hipérbole sería más eficaz si estuviera explícitamente enmarcada como hipérbole y prestara más atención a los contextos históricos específicos y a los desarrollos irregulares y contracorrientes que intencionalmente excluye.[18] La hipérbole sirve para disparar la alarma, pero la campana ha venido tañendo en diversos registros cacofónicos desde hace tiempo, y quienes tienden a tomar en serio a Readings han estado atentos a sus tañidos. El precio que necesariamente debe pagar este enfoque unilateral plagado de exclusiones empáticas es que su propia argumentación –con sus excesos, su falta de matices, su tendencia totalizadora o globalizadora, su eliminación de las contracorrientes irritantes y su rasero categórico– reproduce, con escasa o ninguna conciencia de sí, algunos de los rasgos más sospechosos que imputa a su objeto de análisis y crítica: la universidad misma, globalizadora, burocráticamente administrada, transnacionalmente corporativa y cooptada por el consumismo. El hecho de que el enfoque de Readings manifieste estos mismos rasgos le otorga cierto grado de credibilidad transferencial o de observador-participante, pero sus afirmaciones casi siempre insustanciales despiertan dudas sobre su valor crítico y analítico en lo que hace a la comprensión y la elaboración de problemas específicos, con capacidad de discernimiento y propuestas de alternativas viables. En ocasiones, Readings se limita a una estrategia de reversión que no intenta repensar los conceptos y procedimientos básicos y que, en cambio, lo conduce al extremo opuesto, pero simétrico, de las tendencias que critica –por ejemplo, cuando opone transparencia, comunicación y consenso a aporía, diferendos y disenso–.

La credibilidad del enfoque de Readings también se ve socavada por el hecho de que sus críticas, como él mismo reconoce en parte, se asemejan a las de ciertos neoconservadores –entre otros, Allan

[18] Bill Readings, *The University in Ruins, op. cit.*, p. 166.

Bloom–. De hecho, su enfoque comparte más con los neoconservadores de lo que está dispuesto a admitir. No obstante, Readings acierta en tanto no sólo informa sino que motiva a otros, a veces a estar de acuerdo y otras veces a disentir con él. Si hemos de creer en sus palabras, no pretende convencer a nadie. Como bien dice: "si tengo ciertos principios (más precisamente, ciertos hábitos o tics de pensamiento), no se basan en nada más fundante que mi capacidad de hacer que parezcan interesantes a otros; que no es lo mismo que convencer a otros de que son 'justos y correctos'".[19] Podríamos concordar con su afirmación de que los principios carecen de fundamentos absolutos, pero, no obstante, pensar que irse al extremo opuesto (en un sentido inversamente absolutista o excesivamente relativista) y abogar por la capacidad de hacer que los principios (en realidad, los tics de pensamiento) resulten "interesantes" para otros no basta; por cierto, esta capacidad podría ser otro síntoma del agotamiento de la cultura y el pensamiento ético: un rasgo más de la vacua universidad de la excelencia, donde "interesante" es el último (a menudo débilmente irónico) calificativo que se puede utilizar sin filiaciones aterradoras; y además es cierto que cualquier cosa puede ser interesante. Contra esta tendencia podríamos argumentar, en cambio, que es necesario ser cautos y autocríticos en cuestiones normativas, y no obstante intentar autoconvencernos y convencer a los demás, de una manera no dogmática que induzca al compromiso pero no niegue la necesidad de escuchar las críticas y posiblemente cambiar de opinión; por cierto, tratar de actuar (no simplemente reactuar) en base a ideas y convicciones abiertas al debate y la revisión.

Para analizar más a fondo la cuestión, creo conveniente distinguir tres aspectos del enfoque de Readings, todos ellos dignos de consideración, pero el primero, a mi entender, más convincente que los otros dos. Seríamos muy cortos de miras si permitiéramos que nuestras objeciones a la hipérbole de Readings, o a otras limitaciones de su enfoque, nos impidiesen reconocer la pertinencia y la importan-

[19] Bill Readings, *The University in Ruins*, *op. cit.*, p. 168.

cia de algunos de sus postulados, especialmente en la primera dimensión de su trabajo. Los tres aspectos que pretendo destacar son: (1) la idea de las tendencias o las fuertes presiones en la universidad contemporánea; (2) el panorama histórico y crítico en que se inserta esta idea; y (3) la concepción de alternativas a la universidad corporativa moderna, no obstante relacionadas con sus tendencias y que en cierto sentido podrían considerarse, en sus rasgos negativos, posibilidades positivas.

¿Cómo entiende Readings las fuertes (para él dominantes) presiones que hoy afectan a la universidad? (En esto debemos prestarle muchísima atención y reconocer la potencia y la importancia de su argumento.) La universidad está marcada por un ideal de excelencia vacío, en sí mismo determinado por un criterio mercantilista de funcionamiento eficiente e indiscriminadamente aplicado a todas las actividades. La tendencia es buscar soluciones "de arriba hacia abajo", acotadamente tecnicistas y operativas a todos los problemas. Los mismos estudios culturales, por lo menos en algunas de sus formas, no son para Readings un intento de salvar la universidad de la cultura sino un síntoma de su deceso, y, en su indiscriminada atención a todas las formas de "cultura" –desde la pornografía y las Putas Pop hasta las encíclicas papales y *Los piratas de Penzance*–, componen un cuadro fácil de cooptar para la universidad de la excelencia. Todo lo que vende sin ofender a un grupo de poder o decisión importante (en particular, donantes, fideicomisarios y padres que pagan los estudios de sus hijos) ocupa un lugar dilecto en el currículo, incluso "los griegos poché y los romanos con papas fritas" (frase acuñada por uno de mis muy "performativos" colegas para describir su popularísimo curso sobre la civilización occidental). "Excelencia" es el eslogan o lema bordado en la bandera que flamea equívocamente sobre la universidad en ruinas: una universidad orientada al mercado que trata a sus estudiantes como consumidores y busca ejecutivos corporativos, planeamiento estratégico, mercadeo multicultural y globalización de sus productos. Esta universidad se caracteriza por confundir responsabilidad con contabilidad, y uno de los argumentos más potentes de

Readings –algo que yo estaría dispuesto a considerar un principio más que "interesante"– es que no debemos identificar una cosa con la otra. Reducir la responsabilidad a contabilidad es parte integral de una universidad orientada hacia el mercado y administrada burocráticamente, donde la regla de valor de cambio conduce a ecuaciones cuestionables con el objetivo de alcanzar un funcionamiento eficaz. Un caso evidente de confusión de responsabilidad con contabilidad es el uso de formularios de evaluación de opción múltiple o el llenado de casilleros en blanco –métodos que propician las respuestas rápidas y la tabulación numérica– en vez de solicitar ensayos críticos que permitan a los alumnos reflexionar sobre la naturaleza de un curso, y a las universidades evaluar el estado de sus actividades e inversiones.

En franco acuerdo con Leo Bersani y otros, Readings la emprende contra la idea de la cultura en general, y de la universidad en particular, como sitio de salvación o redención, uno de los rasgos prominentes de la antigua idea de una universidad de la cultura. Pero aparentemente acepta (como yo) la más limitada idea benjaminiana de que ciertos aspectos redentores de una situación pasada o presente pueden ser reactivados, transvalorados o refuncionalizados e insertados en un contexto significativamente diferente. Sin embargo, el rasgo, un tanto espectral y evasivo, primordialmente redimible en la universidad moderna es lo que Readings denomina desreferencialización; vale decir, la pérdida o la falta de un referente específico para conceptos tales como cultura o excelencia. Estos conceptos se transforman en significantes formalistas en flotación –globos de texto sin palabras–, pasibles de ser llenados con cualquier contenido, incluso gaseoso. La desreferencialización tiene sus desventajas (y también sus desahuciados, cuando los "referentes" dejados de lado se transforman en material de descarte y son arrojados a las largas filas de los desempleados), y Readings incluso está dispuesto a afirmar que el sistema universitario se ha convertido en una institución autónoma, autorreguladora si no autorreferencial, más parecida a la Asociación Nacional de Básquet que a un sustituto, portador de la antorcha de

la cultura, de la Iglesia. Pero, no obstante, la flor azul de la esperanza asoma, sublime, en las *impasses* generadas por los devenires internos de la universidad. Como dice Readings:

> el proceso de desreferencialización abre nuevos espacios y desbarata las conocidas estructuras defensivas contra el Pensamiento, aun cuando pretende someter al Pensamiento a la exclusiva regla del valor de cambio (como todas las revoluciones burguesas). Explorar estas posibilidades no es una tarea mesiánica, y, dado que estos intentos no están estructurados por una metanarrativa redencionista, exigen de nosotros la más extrema vigilancia, flexibilidad y saber.[20]

La pregunta obvia es si la desreferencialización abrirá nuevos espacios como una topadora que despeja obstáculos al desarrollo arrasando con todo lo que tiene delante, con la posibilidad de terminar ganando otra playa de estacionamiento o una hilera de edificios de ladrillo hueco. También cabe preguntarse si la vigilancia, la flexibilidad y el saber son en sí mismos autónomos y flotan libremente como una instancia desencarnada –o, en el mejor de los casos, un paso de comedia– que imita o semeja, en vez de interferir con o aportar alternativas convincentes a, la universidad desreferencializada de la excelencia. En cualquier caso, esta línea de pensamiento conlleva la idea del propio Readings de buscar alternativas en términos de evanescentes grupos de trabajo; y el motivo de la desreferencialización, junto con sus alternativas, acerca a Readings a ciertas figuras postestructuralistas con quienes proclama su filiación explícita, notablemente, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy.

Sin embargo, en el segundo aspecto de su enfoque –el "panorámico"–, Readings se acerca mucho más a Marx, más específicamente al Marx del economismo y el determinismo, que retorna con virulencia nada espectral y aporta lo que a todas luces parece una narrativa grandiosa y una explicación totalizadora de los rasgos salientes

[20] Bill Readings, *The University in Ruins, op. cit.*, p. 178.

que Readings detecta en la universidad moderna. (Por supuesto que podríamos también encontrar a un Marx más abiertamiente "dialéctico" y optimista en la idea de que la desreferencialización –como el capitalismo, que destruye viejas relaciones– abre nuevas posibilidades.) Readings también se acerca a Theodor Adorno, quien vislumbró una sociedad moderna totalmente administrada, en la que los lánguidos destellos de una utopía purificada, no redentora y en el mejor de los casos débilmente mesiánica sólo aparecen en los sombríos espacios negativos del pensamiento recalcitrantemente crítico. La perspectiva totalizadora, quizás más próxima a Herbert Marcuse que a Adorno, era otra vertiente del pensamiento radical de los años sesenta, particularmente expresada en la idea de "el sistema" todopoderoso y todo-cooptador. (Sin referirse a este aspecto de 1968, Readings ofrece una lectura sumamente positiva de sus otras dimensiones, más esperanzadas, sobre todo del rol de "un pensamiento o estudio que excede al sujeto, que rechaza la metanarrativa de la redención".)[21]

La causa última totalizadora –que, por cierto, tiene el sospechoso aspecto de un demonio maligno– en el enfoque de Readings es el capital global; y el modelo de mercado parece reinar, supremo, con su advenimiento. Los movimientos ultrainvasivos del GloboCap no son explicados en detalle, pero sí invocados insistente y repetidamente para explicar por qué la universidad es como es y por qué los viejos ideales de cultura, *Bildung*, ciudadano-sujeto liberal y Estado-nación ya no tienen peso ni importancia. Los contraejemplos evidentes, como la importante práctica de la donación individual e institucional a las universidades, se consideran anacronismos bizarros, y hasta efectos de una mala conciencia a tono con una vieja idea de ideología que Readings casi siempre encuentra irrelevante. Y las referencias al capital global en el nivel macro no están relacionadas ni con un análisis estructural de sus movimientos y efectos ni tampoco con el nivel experiencial de la vida dentro del sistema universitario, con sus respuestas al mercado y sus bolsones de resistencia o contracorrientes

[21] Bill Readings, *The University in Ruins*, *op. cit.*, p. 145.

(incluyendo la animosidad contra los colegas o incluso los administradores demasiado emprendeduristas).

Convencido como está de que la universidad liberal de la cultura está en ruinas, Readings se acerca más a neoconservadores como Allan Bloom que a los teóricos liberales como Jaroslav Pelikan, quien, de ser posible, reafirmaría los ideales liberales y salvaría a la universidad de la cultura. Por cierto, Readings no cree posible volver al pasado y rescatar un canon de grandes textos, o resucitar la idea arnoldiana de salvar "lo mejor que se conoce y se ha pensado" como base de una educación artística liberal válida o una cultura nacional unificada. Pero está peligrosamente cerca de los neoconservadores en su (a pesar de sus protestas en contra) extrema y opresiva concepción del estado de las cosas y su retórica extremista y a menudo "todo o nada", sobre todo sus jeremiadas contra los aletargados defensores del liberalismo y la cultura. De manera menos obvia, se acerca a los neoconservadores cuando se apoya en una variedad abstracta, de "decadencia-y-caída" de la historia de las ideas para elaborar su "panorama", basado en el contraste entre pasado y presente. Su manera de entender las instituciones es conceptual antes que orientada a las instituciones, tomadas como conjuntos de prácticas, creencias y normas vinculantes, históricamente variables y más o menos flexibles, que atañen a determinados grupos humanos. Su perspectiva de la institución, y de lo que considera un pensamiento institucionalmente relevante, parece elevarse a las alturas más encumbradas. Con este enfoque de la universidad de la cultura y, forzosamente, de su gemelo contrastante: la universidad en ruinas, Readings ni siquiera aporta una historia intelectual, cultural e institucional esquemática dentro de un marco de referencia comparativo a largo plazo que arroje luz crítica sobre la universidad moderna –por ejemplo, mediante la comparación entre formas de corporativismo recientes, la analogía con la empresa comercial destinada a obtener ganancias, y las antiguas formas de organización corporativa que todavía desempeñan, por lo menos, un papel residual en la universidad contemporánea–. Tampoco recurre a los estudios sociológicos y económicos del fun-

cionamiento institucional de las universidades con relación a la sociedad y la política a gran escala. En cambio, ofrece una lectura descontextualizada y sumamente homogeneizante de figuras como Kant, Von Humboldt, Arnold y Newman. Estas figuras crearon paradigmas o modelos normativos, que en ocasiones encarnaban elementos críticos y autocríticos; modelos cuya relación a veces conflictiva con la práctica institucional y las normas operativas seguramente habrá variado con el tiempo, el espacio y los contextos específicos. Pero la relación en sí, incluyendo las diferencias entre el modelo (que a menudo cumplía funciones legitimadoras antes que formativas) y la práctica, no es inmediatamente obvia. Para Readings, el modelo creado en esos escritos correspondía a –o generó performativamente– una universidad de la razón, y luego de la cultura, que a su vez creó, o contribuyó a crear, un sujeto liberal unificado comprometido con el Estado nación y de algún modo consonante con las demandas del capital en un período preglobalizado de su formación.

Así, aunque está muy comprometido con el pensamiento de la diferencia y con la importancia de la tentativa y la incertidumbre en el nivel conceptual o discursivo, Readings tiende a oscurecer la diferencia entre el modelo elaborado textualmente y la práctica institucional –incluyendo la experiencia humana en los ámbitos institucionales–, en tanto procede como si el modelo definiera la realidad sin permitir áreas de incertidumbre y desarrollos irregulares en su aplicación o pertinencia. El propio Readings está tan imbuido en la Idea de la universidad de la cultura que es incapaz de preguntarse si esta idea no ha sido siempre un fantasma; en cambio, continúa viéndolo todo a través de su lente o utilizándola como parámetro de comparación. Pero, más allá de que el modelo de una universidad de la cultura constructora de naciones, articuladora o suturadora de sujetos y formadora de identidades fuera en sí mismo un fantasma –o, en el mejor de los casos, una idealización– destinado a encubrir una constelación de fuerzas mucho más compleja y cambiante, que variaba según la nación, la región y el grupo humano, el contraste fundamental para la idea de una universidad en ruinas es en sí mismo fantasmático.

Por ejemplo, ¿qué importancia tuvo la universidad de la cultura para las mujeres, las clases trabajadoras, los súbditos de las colonias y otras minorías? ¿Cuáles fueron las variaciones en su funcionamiento, o incluso en la manera de considerarla y pensarla, con respecto a ellos y en contraste con los varones blancos de las clases altas? ¿Hasta qué punto aportó lo que podría denominarse un canon renovador y motivador que acompañara el desarrollo de las clases bajas y colonizadas, así como el canon actual sustentó la expansión del capital y el poder colonialista? ¿Y hasta qué punto permitió críticas a esa conveniente función de servicio? ¿Acaso fue contrarrestada o incluso desplazada por preocupaciones más pragmáticas, intereses económicos y políticos incluidos, siendo como era una sede de intereses y capacitación mercantilistas? ¿Cómo han variado las representaciones de la universidad con el correr del tiempo, sobre todo con el ascenso de los medios masivos; y cómo han interactuado esas representaciones variables con, e incluso tenido efectos performativos sobre, las estructuras de la universidad y el grado de apoyo público, gubernamental y privado brindado a ésta o a las partes que la componen? No debemos esperar que Readings conteste en detalle a estas preguntas, pero sí podemos esperar un marco más escrupuloso para sus argumentaciones y su injerencia sobre el análisis del presente. En cambio, su polémico intento lo induce a despachar de prisa complejas historias y genealogías que podrían aportar una perspectiva crítica más certera sobre los problemas y las posibilidades contemporáneos. Y cabe sugerir que, ya sea como fantasma o como realidad parcial, la universidad idealista de la cultura nació en ruinas en tanto fue socialmente elitista, sexista y etnocéntrica. Aunque pongamos entre paréntesis los interrogantes históricos y entendamos explícitamente la universidad de la cultura como una ficción crítica que motiva retóricamente la argumentación de Readings, aun así insistiremos en la necesidad de volver evidente su estatus conflictivo y nos preguntaremos si la naturaleza misma de esa ficción no podría tener efectos incontrolables o adversos.

La aplicación al presente del "panorama" de Readings plantea similares interrogantes. Su análisis dice poco y nada sobre las clases socia-

les, y hasta parece desdeñar esta cuestión en favor de una idea globalizadora y homogeneizante de una pequeña burguesía mundial que incluiría al cuerpo docente, desde los bien remunerados vitalicios a los profesores de medio tiempo sujetos a contrato. En este aspecto, su análisis es tan liviano y relajado como los estudios culturales que critica. Por cierto, hasta podríamos sospechar en la posición subordinada de Readings como analista (cualquiera haya sido su situación autobiográfica) la perspectiva patricia o cuasitrascendental de alguien a quien no le preocupa la movilidad social ni cómo la universidad podría propiciarla, alguien que da ciertas cosas por sentadas (como la idea de cultura adquirida o *Bildung*) y que por eso puede cuestionarlas radicalmente. A Readings no le preocupa lo que esa cultura podría significar para quienes no tienen acceso a ella. Además, la cultura tradicional, incluyendo disciplinas o géneros, puede ser refuncionalizada y modificada en direcciones críticas en las actividades de aquellos que sencillamente no "compran" el sistema dominante. (Por ejemplo, Frantz Fanon es un producto del sistema educativo francés, y el rol de ese sistema como capacitador de figuras opositoras, tanto en el nivel doméstico como en las colonias o ex colonias, es legendario. En los Estados Unidos, la trayectoria de Noam Chomsky sería inimaginable sin la universidad, incluyendo cómo el "capital cultural" adquirido en un campo ejerce un efecto de rebote y aumenta la credibilidad en otro.) Más aún, el panorama de Readings encaja en la oposición convencional entre "un-pasado-que-hemos-perdido" (para bien o para mal) y un presente que nos resulta conflictivo –panorama acaso demasiado simplista para realizar el trabajo crítico que Readings pretende que realice–.

Más específicamente, en términos del presente, ¿la cultura, la ideología y el Estado nación son en realidad tan vacíos u obsoletos como postula Readings? En lo atinente a la cultura, haré tres observaciones. Primero: la cultura alta, con sus relaciones cada vez más complejas y conflictivas con la cultura popular y la cultura de masas, todavía puede, por lo menos a veces, ser un área de intenso cuestionamiento crítico, en parte porque sus componentes están menos adap-

tados o son menos exitosos que otras áreas de la cultura para los criterios del mercado. La confianza de Readings en la orientación crítica de figuras como Derrida y Lyotard parecería implicar lo mismo. Segundo: Readings presta poca o ninguna atención a áreas cruciales como la cultura corporativa y de masas, en sí mismas globalizadas y significativamente moduladas por las diferencias nacionales. La cultura de masas sólo se puede descalificar fundamentándose en la generalización masiva, en la línea de Horkheimer y la severa condena de la industria cultural formulada por Adorno en su *Dialéctica del Iluminismo*.[22] Necesitaríamos, por lo menos, un juicio más discriminativo en este aspecto. En cualquier caso, en la vida cotidiana y como objeto de participación o interés, la cultura de masas desempeña un papel obvio. Cabría preguntar hasta dónde la cultura de masas, en el sentido de cultura entendida como bien de cambio o de consumo, ha incorporado la cultura popular; y si, y hasta qué punto, todavía existen áreas viables de cultura popular dentro –o no del todo dentro– de la cultura de masas. (En este sentido diferencial, la cultura popular es cultura producida, o al menos significativamente refuncionalizada, y consumida por sus receptores; cultura involucrada en un intercambio dialógico –en el sentido bajtiniano del término– que Readings valora justamente; es decir, el intercambio mutuamente provocador pero asimétrico entre individuos [singularidades para Readings] que no pueden ser reducidos a la categoría de emisores y receptores de mensajes.)

La cultura corporativa es, por supuesto, un fenómeno que acompaña –e incluso puede reforzar y en cierto modo mitigar– las tendencias que preocupan a Readings. Por ejemplo, el rol de las fraternidades y otras asociaciones estudiantiles en las universidades testimonia la importancia de la cultura corporativa y de hecho

[22] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, (1944), Nueva York, Seabury Press, 1972, pp. 120-167 (capítulo sobre "La industria cultural: el Iluminismo como engaño de las masas") [trad. esp.: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988; *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998].

contribuye a crearla, dado que las relaciones que se forman en estas instituciones pueden continuar en la vida adulta y establecer patrones de cultura aplicables a los futuros negocios y sociedades profesionales. Más aún, estas asociaciones cumplen importantes funciones experienciales, por igual encomiables y sospechosas. Por un lado, facilitan la transición de la escuela secundaria a la vida universitaria y hasta pueden mitigar el impacto cultural, una función especialmente significativa en el caso de los grupos menos privilegiados. El papel desempeñado por las fraternidades, residencias, clubes de comidas e instituciones similares es una de las razones del fracaso de los intentos de eliminarlos, sobre todo cuando esos intentos están motivados por ideales más elevados pero menos sustanciales, como promover la diversidad o difundir una cultura clásicamente liberal o cosmopolita. Más aún, la cultura corporativa varía hasta cierto punto dentro de las líneas nacionales. En los Estados Unidos, el alejamiento de la universidad de su función específicamente religiosa o ministerial se debió a un aumento de la educación vinculado con el mercado laboral, con sus necesidades profesionales y pragmáticas, y todavía no hemos decidido hasta qué punto la educación liberal es importante para estas necesidades y para la formación de un tipo de persona capacitada para responder a ellas.[23] También cabe preguntarse por la importancia central de las humanidades en una educación liberal, o incluso de una idea de educación más críticamente orientada de acuerdo a ciertas concepciones de la teoría crítica, los estudios poscoloniales o la crítica sociocultural. Esta pregunta se vuelve acuciante a la luz de las actuales políticas universitarias (incluyendo la desproporcionada financiación y adjudicación de recursos) con respecto a las ciencias,

[23] Véase, por ejemplo, Hugh Davis Graham y Nancy Diamond, *The Rise of American Research Universities: Elites and Challenges in the Postwar Era*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997; Alexandra Olson y John Voss (comps.), *The Organization of Knowledge in Modern America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979; y Laurence Veysey, *The Emergence of the American Research University*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

especialmente cuando alguna de ellas parece estar en la vanguardia de la investigación (antes la física, hoy la biología).

Con respecto a la nación y al rol del nacionalismo en la universidad, mencionaré un punto que el propio Readings alude al pasar. Readings era un inglés que residía y daba clases en Quebec, donde el nacionalismo resurgente, más o menos militante (ya fuese irrealistamente o a veces estratégicamente) y en formación, era acentuado pero obviamente no compartido por alguien en su posición subordinada. En este contexto, la idea de que el Estado-nación, con su contenido político e ideológico, es en gran medida cosa del pasado[24] puede parecer una simple expresión de deseo. Si Readings hubiera llegado a ver el resurgimiento del sentimiento patriótico tras los atentados contra el World Trade Center y el Pentágono –sentimiento que acompañó una compleja constelación de sincera ayuda mutua, comercialismo grosero, nacionalismo militante, ritualización crecientemente mecánica, y objetables aumentos de la desconfianza si no rotunda paranoia, a veces equiparada con la designación de chivos expiatorios árabes y musulmanes–, quizás habría pensado dos veces aquello de que el nacionalismo estaba en vías de extinción. Y por muy "imaginarias" que sean las bases ideológicas de las grandes "comunidades" cuyos miembros no se conocen las caras, como son las naciones, las políticas y prácticas realizadas en su nombre por los gobiernos y otros grupos obviamente tienen efectos que no son meramente imaginarios.[25]

Los comentarios anteriores dejan implícito que el nacionalismo resurgente está sobredeterminado. No es un signo unívoco del quiebre del Estado-nación, y la continuidad de la existencia o la reafirmación de este último no está simplemente subordinada a las demandas del mercado global. Por cierto, el Estado-nación y el mercado global (así como las coaliciones del estilo de la OTAN o la Unión

[24] Bill Readings, *The University in Ruins, op. cit.*, p. 47.

[25] No deberíamos inferir por esto que las comunidades pequeñas, cara a cara, y sin cultura impresa carecen de bases "imaginarias".

Europea) son fenómenos (o diferendos) tensamente relacionados y no sencillamente incompatibles. El propio Readings casi identifica globalización con norteamericanización, pero no se toma el trabajo de investigar hasta qué punto la globalización sirve a ciertos intereses nacionales (sobre todo a los de las naciones económicamente poderosas) más que a otros, cuando no se limita sencillamente a enmascararlos. Para investigar estos temas habría que realizar un estudio mucho más exhaustivo que el de Readings sobre el mercado global y los movimientos del capital. Habría que dar cuenta de fenómenos tales como el volumen de los presupuestos militares y la importancia insoslayada del conflicto nacional y étnico en la estela del fin de la Guerra Fría y, de forma más reciente, del resurgimiento de la aparentemente interminable, pobremente definida pero no desreferencializada "guerra" contra el terrorismo (a la que ciertas naciones y grupos humanos sirven como blanco y como puntos de condensación generadores de angustia).

La tercera observación está relacionada con la reformulación de la tesis del "fin de las ideologías". Readings se niega a ver la excelencia como ideología porque ésta no se dirige al sujeto ni lo interpela en el sentido de Althusser, ni tampoco aporta una identidad "suturada" o centrada provista de funciones redentoras cuasi religiosas. Aquí objetaría la aplicación de una lógica "tanto/como" antes que un enfoque "o/o". Podría darse la contenciosa coexistencia de la ideología, en el viejo sentido de falsa conciencia o, por lo menos, de compromiso desplazado o cuasi religioso que aporta una medida de identidad (aunque conflictiva) al sujeto, con una perspectiva tecnocrática entendida como algo distinto de la ideología (siguiendo a Readings) o como un modo específico de tecnología-como-ideología (como han propuesto Habermas y otros). (La reflexión de Readings sobre las constantes donaciones a las universidades parece apoyarse implícitamente en la insoslayada importancia de la ideología, en el sentido de creencia o compromiso sustantivo o incluso de falsa conciencia.) También podríamos apostar a la "razón cínica", en el sentido de Peter Sloterdijk y Slavoj Zizek, cuando el sujeto advierte o

reconoce las equivocaciones de una perspectiva ideológica pero, no obstante, afirma o sigue sus postulados. Y cabe señalar que la actividad de algunos grupos "fundamentalistas", incluyendo los de los Estados Unidos y otros países "occidentales", arroja filosas esquirlas opositoras sobre cualquier idea generalizadora del fin de las ideologías. El poder perdurable de la religión y el predominio del anhelo más o menos informe por lo "sagrado" (o algún análogo secular de lo sagrado, como lo sublime) plantean arduos problemas teóricos y prácticos para quienes se consideran a sí mismos intelectuales seculares críticos.

Mis tres observaciones destacan la importancia de las contracorrientes para las corrientes que Readings identifica, considera dominantes y hasta construye en términos totalizadores y globalizadores. Reconocer el rol de las contracorrientes tiene consecuencias no sólo para nuestro análisis de una situación, sino también para nuestra comprensión de las alternativas posibles; podemos entonces preguntarnos, no sólo por sus complejidades sino por las situaciones imposibles que éstas crean y al mismo tiempo intentar construir sobre ellas, o por lo menos transformarlas, dentro de lo posible, en direcciones relativamente deseables. El enfoque totalizador y empático de Readings corre el riesgo de combinar la crítica devastadora, si no niveladora, con una noción de alternativas que, sobre todo en contraste con la asombrosa magnitud de los problemas señalados en la crítica, parece particularmente débil o ineficaz si no infructuosa. En cualquier caso, las alternativas de Readings resultan muy abstractas o conceptuales, por cierto diáfanas, frente a los problemas que debate –sobre todo con respecto a la primera dimensión de su enfoque; mucho menos a la segunda, más histórica–.

Antes de analizar las alternativas de Readings quisiera hacer mención a dos consideraciones, sustentadas en fenómenos que han sido erosionados pero no eliminados por la corporativización de la universidad; consideraciones que acaso indican esperanzadoras contracorrientes a los énfasis de Readings. Me refiero al estatus dual de la universidad como institución no redituable y como política. Aunque

la universidad comparte ciertos rasgos con otras instituciones de envergadura –incluyendo las corporaciones, en el sentido de empresas comerciales–, su estatus dual la distingue de éstas en maneras limitadas que recuerdan ciertas formas, más antiguas, de organización corporativa.

Como institución no redituable, la universidad, dependiendo de distintas maneras del tipo de facultad, sirve al interés público y goza de ciertos privilegios (por ejemplo, exenciones impositivas). Si bien debe ser financieramente apta y fiscalmente responsable para reunir fondos y adjudicar recursos, no está equipada para maximizar ganancias, y la acotada concepción de eficiencia no es necesariamente el criterio dominante para evaluar sus hechos. Esta situación posibilita ciertas actividades que ofrecen poco o nada a manera de retorno inmediato de la inversión (por ejemplo, los estudios clásicos u otras formas de investigación consagradas a épocas y lugares remotos). También es esencial para el ambiente general de la universidad, que promueve la investigación no instrumentalizada y el pensamiento crítico. Podemos prolongar la argumentación de Readings y advertir que la naturaleza no redituable de la universidad ha estado bajo la severa presión de las fuerzas corporativizantes, y que las prácticas y procedimientos de las instituciones redituables –como las estrictas evaluaciones costos-beneficios o la maximización de los incentivos para "aumentar" los ingresos– han hecho importantes incursiones en el gerenciamiento y el funcionamiento universitarios. Cabría preguntar si todos los aspectos significativos de la institución no redituable han sido eliminados o se han vuelto irrelevantes: si la universidad misma se ha transformado en una gran corporación. En última instancia, podemos argumentar normativamente por el estatus no redituable de la universidad y las obligaciones y posibilidades que entraña. También podemos hacer todo lo posible para evitar la confusión entre universidad y corporación redituable, e, inversamente, intentar propiciar otros criterios que el redituable en las empresas comerciales.

Como política, la universidad tiene normas internas, e incluso una constitución no escrita, prácticas y políticas reguladoras. No es correcto

entenderla como una empresa comercial donde el presidente es el CEO, los decanos son los gerentes generales, los profesores son los gerentes de área y los alumnos, los consumidores. Por ejemplo, un decano es *tanto* un miembro del "equipo" de administración central bajo la autoridad del presidente –a menudo técnicamente sujeto a ser nombrado y despedido desde arriba hacia abajo– *como* el representante del cuerpo docente de la facultad cuyos intereses encarna. Esta última función se relaciona con el papel del decano en la esfera pública, en la que otros elementos (incluso los alumnos) también desempeñan un rol. Por lo tanto, la situación del decano es diferente de la de un gerente general, quien no representa a otros elementos ni tampoco actúa en la esfera pública. Si bien las dos funciones (o "dos cuerpos") del decano operan idealmente de manera armoniosa, pueden entrar en tensión –si no en conflicto– y producir resultados a negociar. Hasta los fideicomisarios, acaso propensos a ver a la universidad según el modelo de la empresa comercial, ejercen una función pública al dirigir la política financiera y supervisar la universidad.

Estas consideraciones pueden provocar debates sobre las decisiones o las políticas (por ejemplo, el intento de eliminar un departamento "improductivo" o despedir a un decano sin consultar a los otros miembros jerárquicos). Los debates pueden tener como objeto la administración excesivamente piramidal, aun cuando se reconozca que ciertos problemas sólo pueden resolverse adecuadamente si la administración central tiene un rol muy significativo (por ejemplo, el financiamiento de proyectos o iniciativas en el campo de las ciencias "duras"). A mi entender, Readings no otorga la debida importancia al estatus dual de la universidad: como organización no redituable y como organización política.

Las alternativas que plantea Readings merecen más atención de la que puedo ofrecerles, y, vistas como ideales reguladores limitados e incluso elaborados sobre un nivel conceptual relativamente abstracto –y en buena parte alejado de ciertas cuestiones de la práctica institucional real o la naturaleza de las interacciones entre individuos en diversos roles y posiciones subjetivas–, son verdaderamente ins-

piradoras. Sin embargo, Readings afirma que su perspectiva se caracteriza por el "pragmatismo institucional",[26] y, dada su idea de sí, podríamos esperar más de lo que parece darnos o albergar dudas acerca de su idea de cómo funcionan o pueden funcionar las instituciones, y de lo que es o no es pragmático en el nivel institucional. Cabría preguntarse si la naturaleza extrema de la defensa de sus alternativas, y su creencia en que en cierto sentido son adecuadas a la situación –o lo único que podemos esperar como respuesta a la misma– no podrían ser un tiro por la culata y alimentar las fuerzas neoconservadoras que parecen tener un enfoque menos formalista, más sustantivo y experiencial (si no manipulativo) y respuestas más poderosas en el nivel retórico.

El postulado básico de Readings es que el hecho de habitar la universidad en ruinas plantea la cuestión ética de una manera particularmente eficaz. La universidad no es ya una comunidad ideal al servicio de la nación sino un lugar más entre otros, destinado a formular y explorar la cuestión de la comunidad o la vida en común. Sin embargo, la comunidad en cuestión es reconocida activamente no sólo como exploradora y autocuestionadora sino también como comunidad imposible. En relación con esta comunidad, el imperativo ético excede al sujeto puesto que entraña una obligación incalculable hacia los otros *como* otros en su alteridad y su singularidad irreductibles. Aquí la alteridad del otro es llevada a extremos unilaterales, incluso trascendentes, y toda interacción entre el respeto o la afirmación de la diferencia como de los atributos comunes parece quedar cancelada. Más aún, la obligación incalculable es forzosamente excesiva. Podría ser considerada una reversión sintomática que no obstante sigue la lógica de la producción de rédito y beneficios y los excesos consumistas del capitalismo, o que, alternativamente, se orienta hacia el puro don –del que, en el contexto que preocupa a Readings, puede fácilmente apropiarse una idea neoconservadora de caridad opuesta a las formas de justicia social y redistribución de la riqueza–. La obligación incalcu-

[26] Bill Readings, *The University in Ruins*, *op. cit.*, p. 124.

lable no crea normas limitantes deseables que respondan a expectativas mutuas y contribuyan a articular posibilidades. Tampoco es un vínculo que reúna la angustia dentro del yo o las relaciones entre distintos yo, y va incómodamente acompañado de una idea de responsabilidad que hace que nuestra confianza y nuestra capacidad de contar con otros esté basada, en parte, en la experiencia que hemos tenido con ellos. Por cierto, la obligación incalculable parece más una negación abstracta y cuasitrascendental de la responsabilidad que una alternativa viable a la misma. En el mejor de los casos, es una idea supererogatoria y superflua de virtud que debe ser suplementada, y en parte contrarrestada, por normas específicas que definan obligaciones y requisitos determinados –por ejemplo, establecer pisos y techos para los niveles socialmente aceptables de ingresos y riqueza–.

Para Readings, la universidad también es sede del Pensamiento en tanto exploración interminable de los diferendos en el sentido de Lyotard: el Pensamiento entendido como el proceso pensante de una comunidad de disenso antes que de consenso, una comunidad imposible de singularidades radicalmente diferentes que ni siquiera están de acuerdo en estar en desacuerdo. "El pensamiento", señala Readings "nombra un diferendo".[27] Una vez más, la lógica de la reversión parece operativa. La incertidumbre del consenso perfecto o incluso del pluralismo convencional, que a menudo sirve ideológicamente para legitimar intereses establecidos dentro de un statu quo o como pantalla para la dominación o el privilegio de una autoridad o de un grupo sobre otros, es reemplazada por la afirmación indiscriminada y sin matices del disenso. (¿Habría que afirmar o incluso celebrar cualquier diferencia o diferendo, magnificarlo al estatus cuasitrascendental de lo inconmensurable o lo totalmente otro?) La afirmación del disenso –o la postulación de los diferendos– en un contexto de distribución del poder, la riqueza, el ingreso y el estatus excesivamente desigual puede servir como poco más que una salida o vía para las voces que gritan en el descampado. Quizás insensible a los ecos de las voces

[27] Bill Readings, *The University in Ruins, op. cit.*, p. 161.

históricas que pueden, para ciertos lectores, ahogar la de Kant, Readings hasta está dispuesto a formular el análogo moderno del imperativo categórico kantiano como *"Achtung! Ein andere"*.[28]

Para Readings, la tarea más bien grandiosa de la universidad como sede de la comunidad imposible se transforma en "repensar las categorías que han gobernado la vida intelectual durante más de doscientos años";[29] y la universidad misma emerge como "una estructura disciplinaria cambiante, que mantiene abierta la pregunta de si, y cómo, encajan entre sí los pensamientos".[30] Cómo aplicar diferencialmente la concepción de la universidad de Readings a las ciencias naturales, e incluso a áreas de las ciencias sociales, sigue siendo una incógnita en el mejor de los casos; y la aplicación de las alternativas que propone a estas áreas extremadamente importantes queda a cargo de la imaginación del lector. Es difícil ver cómo los evanescentes grupos de trabajo –que pueden ser importantes para la investigación interdisciplinaria o incluso orientada hacia el mercado– cumplirían la función crítica sociocultural y política que Readings pretende en estas áreas. (Aquí Readings parece un humanista atrincherado en los intramuros de las "guerras culturales".) Más aún, es difícil discernir cómo su concepción de la ética se relaciona con la articulación de los derechos y los deberes, o con la acción política colectiva, en el ámbito institucional. Por cierto, como Jean-Luc Nancy y otros (incluyendo a Giorgio Agamben), Readings avanza en dirección a un anarquismo sublimemente extático con tonos (post)apocalípticos en el que el yo singular está, en su diferencia inconmensurable, radicalmente abierto a otros.[31] Aquí lo supererogatorio o superfluo, o lo que está por encima y más allá del llamado del deber, amenaza con

[28] Bill Readings, *The University in Ruins, op. cit.*, p. 162.

[29] *Ibid.*, p. 169.

[30] *Ibid.*, p. 191.

[31] Recomendamos el análisis empático pero crítico de estas tendencias en Peter Starr, *Logics of Failed Revolt: French Theory after May '68*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

volver casi inaudible ese llamado en sus sitios específicos. Y la "ética" del exceso, valiosa como suplemento o fuerza contestataria, se vuelve excesiva y parece obliterar la ética basada en un sentido normativo de los límites legítimos, incluyendo una ética y también una política que acaso podría contribuir a plantear la cuestión de cuándo suficiente –incluyendo suficiente producción o consumo (de palabras publicadas, entre otras cosas)– es suficiente, aunque no pueda haber una respuesta concluyente o definida a este interrogante.

Creo que las alternativas de Readings van demasiado lejos y al mismo tiempo no llegan lejos. Van demasiado lejos en su naturaleza superficial y en el supuesto, que oscila "de-un-extremo-al-otro", de que la única alternativa a los imposibles ideales de transparencia en la comunicación, comunidad total sobre el modelo de *Volksgemeinschaft*, y absoluto arraigo de los principios en alguna metanarrativa grandiosa o religiosidad desplazada es una comunidad imposible en la que el "principio" operativo, más bien formalista, es tener una obligación incalculable hacia el otro en tanto otro y mantener todas las cuestiones (justicia, pensamiento, ética, enseñanza) abiertas, como diferendos sujetos a un debate interminable. También va demasiado lejos cuando afirma que los ideales de unidad y transparencia conducen inevitablemente al terror,[32] visión que amalgama con demasiada facilidad a John Stuart Mill con Hitler y aporta una idea demasiado trunca del fascismo en general y del régimen nazi en particular. Readings subestima la posibilidad de que, en la mayoría de los contextos sociales, si no en todos, la inestabilidad, la incalculabilidad, la autoexposición y la indeterminación extremas pueden conducir al pánico; y el pánico, a un vuelco hacia una solución autoritaria, posiblemente fascista. Ignora especialmente el rol de la fascinación por la transgresión inaudita, la seducción de lo sublime negativo, la violenta búsqueda de regeneración o redención mediante la eliminación de aquellos (mal)percibidos como totalmente otros, y la idea hiperbólica de que la civilización –y no solamente la universidad– estaba en ruinas en la

[32] Bill Readings, *The University in Ruins*, *op. cit.*, p. 184.

ideología y la práctica nazis. Este ejemplo no invalida en ningún sentido la crítica radical y el valor ambivalente de lo excesivo y lo sublime, pero nos llevará a preocuparnos más por las especificidades, y a tornarnos más discriminativos y algo más tentativos en nuestra manera de afirmarlas. También inducirá el propósito, acaso vacilante y no dogmático, de aportar algo más que una comprensión neoformalista de la comunidad y de las relaciones posibles dentro de ella, incluyendo alguna idea de las relaciones sociales no posicionada en los extremos de consenso y disenso, pleno acuerdo y diferendos no negociables, *Volksgemeinschaft* y alteridades singulares dispersas.

Podemos concordar con el postulado que Readings toma prestado de Nancy: la comunidad deseable es aquella donde hay ser en común sin ser común. Pero, sabiendo que las alternativas de Readings no llegan lejos, podríamos ver ese "ser en común" de manera un tanto diferente, y en consecuencia plantear la cuestión de la relación entre los límites normativos (incluyendo las consideraciones de la justicia) y aquello que va más allá de ellos o los transgrede; y por lo tanto, no presentar la institución y sus posibilidades solamente en términos de aquello que excede los límites y es incalculable, aporético o constituye un diferendo. La afirmación de esto último, especialmente porque no ofrece guías específicas para la acción, puede, en circunstancias concretas, acompañar un comportamiento manipulador y ávido de poder en el que cada uno propugna sus preferencias subjetivas no argumentadas o el interés de su propio, delimitado grupo humano o círculo de iniciados.

Llegado a cierto punto, el enfoque de Readings, aunque denominado "pragmatismo institucional", es decididamente antiinstitucional; por lo menos en tanto la institución implica una compleja relación entre los límites normativos y aquello que los desafía, dado que Readings insiste en el exceso o en todo aquello que va más allá de los límites. El interés mismo de la idea del disenso o del diferendo radica, para Readings, en que no puede ser institucionalizado.[33] Si con esto

[33] Bill Readings, *The University in Ruins*, *op. cit.*, p. 167.

alude a que no existen procedimientos operativos estándar o mecanismos burocráticos para resolver un diferendo, estamos en un todo de acuerdo. Pero si ignoramos las diferencias significativas en las maneras en que las normas y prácticas de distintas instituciones enmarcan, fortalecen o inhiben el desacuerdo y el debate, contribuyen a crear la comunidad e informan la experiencia, llegaremos a una idea excesivamente homogeneizada, rígida, categórica y uniformemente burocratizada de la institución –idea que rápidamente se prestará a suponer que las instituciones son, per se, precipitados del demonio del mal, y que la única esperanza yace en las maniobras subversivas "desterritorializadas" que se llevan a cabo en sus intersticios–. Readings tiende a confundir y fundir dos sentidos del diferendo: el diferendo como diferencia no negociable que marca una aporía irresoluble y el diferendo como diferencia, residuo o resistencia para el que no hay metalenguaje ni sistema normativo de orden más alto pero que, no obstante, permite la traducción imperfecta entre posiciones, de manera análoga al proceso –que implica pérdidas y ganancias– que ocurre entre lenguajes naturales como el inglés y el francés. Por lo menos en lo atinente a las relaciones grupales, creo que la primera eventualidad debería considerarse un caso límite antes que generalizado y destinado a obliterar las posibilidades más diversas del último, incluyendo los procesos de negociación, los acuerdos parciales y la voluntad de seguir adelante sin pretender representar a una voluntad soberana.[34]

[34] También podemos establecer una distinción entre la dinámica vinculante en sentido psicoanalítico y el compromiso en sentido común y corriente. Una dinámica vinculante puede ser condición de posibilidad para los compromisos comunes y corrientes, incluyendo los sospechosos. Pero esta distinción colapsa sólo desde una perspectiva absolutista o "todo o nada" que rechaza o niega el rol de las dinámicas vinculantes y las ve exclusivamente como compromisos objetables. En el último capítulo he señalado que el ser humano puede ser considerado una dinámica vinculante, por ejemplo, entre "cuerpo" y "mente" o entre "inmanencia" y "trascendencia". También podríamos argumentar que las instituciones son dinámicas vinculantes más complejas, por ejemplo, entre demandas normativas y consideraciones pragmáticas, así como también, en el contexto moderno, entre deberes colectivos y derechos individuales. La universidad como institución es una diná-

La incalculabilidad de la relación ética, que Readings desarrolla partiendo de la obra de Lyotard, Derrida y Levinas, arroja sobre la ética misma una luz demasiado unilateralmente sublime, donde la ética se acercaría a (o quizás sería desplazada por) una perspectiva religiosa tendiente a imaginar cada relación a partir del modelo del encuentro angustioso (o no encuentro) del individuo singular y el radicalmente trascendente, totalmente otro, inescrutable, dispensador de gracia (o "excesivamente" dadivoso), Dios Oculto. Tal vez querríamos objetar la aplicación de la ética a un modelo de cálculo derivado de la contabilidad, y observar que las obligaciones del actor o agente ético tienen dimensiones "incalculables" y que jamás son agotadas por la conciencia subjetiva que el propio actor o agente tiene de ellas. No obstante, la responsabilidad puede permitirnos contar con los otros, y nuestra disposición a contar con los otros –o a que los otros cuenten con nosotros– puede estar relacionada, en parte, con el conocimiento falible de cómo esos otros se han comportado (incluidos nosotros mismos) en el pasado y con las expectativas más o menos justificadas que podemos tener respecto de esos otros en lo que atañe al futuro. Éste es un tipo de "cálculo" institucional que cumple un rol en las relaciones éticas y que –sin obliterar el rol del exceso, el cambio, el riesgo y la ocasión– resiste el total divorcio de la ética de los límites normativos deseables, la cognición, la expectativa justificada o el conocimiento falible con respecto a otros. Más aún, en su idea de la universidad como "estructura disciplinaria cambiante que man-

---

mica vinculante entre las diferentes instancias de autoridad y sus diferentes componentes (presidentes, decanos, asambleas, jefes de departamentos y demás) con los diferentes componentes que representan (fideicomisarios, facultades, estudiantes, departamentos). En tanto dinámica vinculante, una institución puede ser objetable per se o condenable desde una perspectiva absolutista; o también podemos buscar una "institución" autonegadora, como en ciertas formas de anarquismo. Decidir si un compromiso determinado en el sentido más común y corriente es aceptable o no requiere mayor argumentación, y la decisión no puede tomarse en base a la defensa del estatus de –o los procesos que ocurren dentro de– una institución entendida como dinámica vinculante.

tiene abierto el interrogante de si, y cómo, encajan entre sí los pensamientos", Readings no plantea ni explora la cuestión crucial de las prácticas articuladoras que, sin llegar al cierre, pueden relacionar áreas de pensamiento y especialización en maneras no totalizadoras.

Me gustaría aludir, aunque inadecuadamente, al problema crucial, y ya de larga data, de la especialización que propone Readings, y por lo menos plantear la cuestión de las prácticas articuladoras que relacionan distintas áreas de pensamiento sin cerrar necesariamente la cuestión de si éstas encajan entre ellas y cómo. Este problema podría ser afrontado de una forma más abarcativa sólo si estuviera sistemáticamente relacionado con los diversos sectores dentro de la universidad (incluyendo, y es notable, las ciencias naturales), con las diferentes relaciones entre los sectores de la universidad y los mundos paralelos de los negocios y el gobierno, y con el problema del cambio estructural de la economía y la sociedad –incluyendo la interacción entre las economías nacionales y las fuerzas globalizadoras, incluso las transnacionales–. Sin embargo, a falta de este enfoque podríamos especificar ciertas metas o desiderata, cuya implementación eficaz y convincente dependería de estas consideraciones mayores. Mis propias reflexiones se centran en, pero no se restringen por completo a, las humanidades y en ciertos aspectos de las ciencias sociales –pero en maneras que presentan interrogantes sobre la propia concepción de las ciencias naturales, puesto que algunos de los temas que planteo también son relevantes para éstas–.

Me atrevería a decir que, en la academia contemporánea, debemos afrontar por lo menos tres tipos de especialización, cada uno de los cuales puede quitar mérito a los objetivos humanistas de promover la comprensión de sí y la interrogación crítica de la cultura y la sociedad, incluyendo la universidad misma. Por cierto, cada uno de estos tipos cae en la tentación de verse no como una parte problemática de la universidad sino como un todo per se. En el contexto más amplio de la división del trabajo, la especialización está, por supuesto, relacionada con cuestiones de identidad y de experiencia: cómo cada uno es definido por los otros y cómo se concibe a sí mismo, y también

cómo lo que cada uno hace puede estar relacionado con otras actividades. Un tema crucial aquí es cuán exclusiva y abarcadora es la identidad provista por la orientación ocupacional o disciplinaria, y si (o más precisamente, cómo) puede dar lugar a otras identidades, tanto profesionales como no profesionales (por ejemplo, la de intelectual público). Esta cuestión se intensifica en el ámbito de los graduados, pero el preprofesionalismo puede trasladarla a la enseñanza no graduada, donde se pueden elegir cursos de acuerdo con las expectativas, certeras o no, de futuras demandas profesionales u ocupacionales.

El preprofesionalismo puede considerarse el primer tipo de especialización y el más familiar, y hoy por hoy está muy desvalorizado. Es una forma de "vocacionalismo", en el sentido acotado de adaptar la educación recibida a las demandas de un trabajo futuro en el así llamado mundo exterior. El espectro del preprofesionalismo atormenta a la mayoría de los académicos, especialmente en las facultades de artes y ciencias. Como Readings y otros han señalado, la universidad se ha vuelto central para una economía y una sociedad complejas y dependientes de las capacidades de sus componentes, tanto a través de la certificación o credencialización de sus alumnos como profesionales en potencia como a través del procesamiento de la información, la reunión de bases de datos, la investigación y el desarrollo. En este sentido, la frontera entre el adentro y el afuera de la academia es permeable, a veces lo bastante permeable para generar conflictos de intereses y compromisos. Readings sostiene que la universidad moderna es como una corporación multinacional, y afirma que sus vínculos con el mundo de los grandes negocios pueden aumentar si los administradores buscan recursos y fondos para reemplazar las mermadas adjudicaciones del gobierno. Y los miembros de la universidad –especialmente en ciertas áreas como la biotecnología, la ciencia de computación y la ingeniería– pueden forjar vínculos con el ámbito de los negocios o incluso crear empresas comerciales, cuyas relaciones con su rol en la universidad pueden ser muy difíciles de determinar.

El segundo tipo de especialización a menudo es difícil de reconocer como tal, y hasta puede ser identificado con una educación artís-

tica liberal válida. Me refiero a la educación no universitaria hecha a medida según las especificaciones de los futuros académicos. Los profesores universitarios sienten la tentación de considerar a todos los no graduados, o al menos a los no graduados a quienes dirigen sus enseñanzas, homúnculos que idealmente llegarán a parecérseles. Este enfoque ve el mundo en términos de su propio interés u ocupación profesional por mandato divino. De hecho, la especialización académica avanzada coloca a la academia en una posición comparable a la de otros sectores de la esfera ocupacional. Capacitarse para ser académico es a menudo un entrenamiento tan preprofesional como el entrenamiento para llegar a ser médico o abogado.

El tercer tipo de especialización –que yo sepa, analizado a fondo por primera vez por Auguste Comte en el siglo XIX– es la prerrogativa de lo que podríamos denominar el especialista en generalidades o en cultura general. Así veía Comte a los sociólogos. Pero la sociología ha avanzado hacia una muy adelantada si no extrema especialización, y la dudosa distinción de especialista en generalidades quizás sea más apropiada para campos como la historia intelectual o, en cierto sentido, los estudios culturales.

Creo que esta paradójica clase de especialización cumple un rol limitado en una sociedad compleja como la nuestra. En todo caso, ofrece una relación rudimentaria o función de mapeo que ayuda a los estudiantes a encontrar su camino en un terreno intelectual lleno de vericuetos. Pero deberíamos idedntificarla como un enfoque más entre muchos otros, cuyas limitaciones son obvias. Es, en buena medida, una propedéutica a otros campos y prácticas críticas más concentrados, en uno o más de los cuales hasta el historiador intelectual o el analista cultural deben alcanzar competencia para no verse constreñidos al papel introductorio a perpetuidad de MC cultural.

Si aceptamos que debemos afrontar tres clases de especialización más o menos competentes –la ocupacional en sentido amplio, la académica y la paradójica, sinóptica especialización en generalidades– el problema parece obvio. ¿Cómo se relacionan las partes dispersas?

Empezaremos a resolverlo cuando nos demos cuenta, con Readings, de que afrontamos un problema para el que no hay respuestas simples, y, lo que es más importante aún, de que las partes no suman un todo perfecto, ni siquiera idealmente. Y además, siempre existe la posibilidad de que, buscando un todo que sea mayor que la suma de sus partes, terminemos con uno que sea menor. En el mejor de los casos, podemos desarrollar prácticas articuladoras en las que las partes participen en un intercambio mutuo más genuinamente informativo, y aquellos que trabajan en un área determinada puedan plantear preguntas provocadoras a otros que, en el mejor de los mundos posibles, tendrán al menos la sensación de saber de dónde provienen esas preguntas. En este sentido, el desafío para quienes se interesan por una vasta educación artística liberal es trabajar sobre las partes existentes (o algún sucedáneo) para construir una relación significativamente distinta, más interactiva entre ellas, y quizás una configuración diferente de los campos del conocimiento. No hay "arreglo rápido", como un currículo pleno o una lista de lecturas comunes de los clásicos, que pueda responder adecuadamente este desafío. Esto no equivale a negar todo valor a un currículo pleno, especialmente si garantiza la competencia básica en capacidades tales como la escritura, la lectura y las matemáticas. Pero sí implica advertir sus limitaciones y la necesidad de mediaciones específicas entre las distintas áreas de especialización, mediaciones que requieren conocimiento íntimo de las áreas a relacionar. También implica subrayar las múltiples maneras en que la universidad no se parece a una empresa comercial, una fuerza de tareas o un equipo con metas claras pero restringidas: como vender un producto, maximizar las ganancias, alcanzar la eficiencia, eliminar toda redundancia, vencer a la competencia y hasta generar diferendos más "interesantes". Seguir un modelo de negocios u orientado a la tarea –y por lo demás, estrecho de miras– puede llevar a conclusiones claramente absurdas, como la idea de que los historiadores no deberían estudiar literatura o arte, de que los críticos literarios deberían dedicarse exclusivamente al análisis formal de los textos o de que el estudio de Freud debería estar limitado a las áreas

de psicología (a pesar de que estas útlimas quizás presten poca o ninguna atención a Freud y al psicoanálisis).

¿Pueden las humanidades (y las áreas interpretativas de las ciencias sociales) ofrecer una perspectiva más o menos diferente? Si es que pueden, se debe a una razón más bien extraña: a que tienen –y, en cierto modo, desde hace mucho tiempo– experiencia en estados de crisis. Como he dicho antes, la persistente y reiterada metáfora de la "crisis" puede llevar a confusiones, ya sea porque induce a la banalidad complaciente del manejo de las crisis o porque es llevada a extremos apocalípticos o postapocalípticos que la magnifican más allá de toda medida. No obstante, la sensación de crisis se ha visto alimentada recientemente por fuerzas diversas y en ocasiones divergentes, algunas ya mencionadas: el altísimo costo de la educación universitaria o terciaria, el desequilibrio evidente entre la investigación y la enseñanza no graduada en las universidades más importantes, la relativa impenetrabilidad de las tendencias teóricas recientes, la antipatía hacia la educación preprofesional acotada, el refinamiento de las especializaciones a extremos autorreferenciales o saciados de vanagloria, la sensación de falta de rumbo y la mentalidad de supermercado en las artes liberales, y el haber caído en la cuenta de que los ideales neokantianos, neohumboldtianos y neoarnoldianos no son –y quizás nunca han sido– dignos de ser alcanzados. La ocurrencia de acontecimientos extremos o traumatizantes, o el reconocimiento del carácter crónico de algunos de ellos, sólo contribuye a exacerbar la mentalidad de estado-de-crisis o estado-de-emergencia.

Algo que afecta directamente a los humanistas es que la clase de preprofesionalismo académico que considera a los no graduados críticos literarios, historiadores o filósofos en embrión se encuentra sitiada. La razón adversa es que las disciplinas humanistas han debido afrontar cruentos cuestionamientos a las imágenes que tienen de sí y que, por supuesto, las definen. Hoy resulta muy difícil definir qué es un crítico literario, un historiador o un filósofo. Sólo quienes resisten a capa y espada los desafíos contemporáneos pueden creerse capaces de estipular con certeza apodíctica, o hasta con serena confianza

en sí mismos, aquello que clara y distintivamente constituye o no constituye una definición válida de una disciplina humanística, sus búsquedas y objetivos legítimos, y sus practicantes. Por cierto, la fragilidad de las definiciones disciplinarias a menudo alimenta la intolerancia y la propensión al ostracismo en quienes desean una identidad profesional segura y disciplinas formadoras de identidad a cualquier precio. Este estado de las cosas vuelve difícil aconsejar a los no graduados que quieren comenzar una carrera, y a los graduados que anhelan una formación profesional fuerte (esencial para acceder al mercado laboral) pero no quieren una identidad demasiado acotada como practicantes de una disciplina específica.

En los últimos tiempos, la crítica literaria en particular no ha sido una disciplina definida en términos de protocolos de investigación establecidos y camarillas de caballeros con educación clásica, para quienes los textos canónicos son análogos verbales de los lazos académicos. Se ha transformado, en cambio, en el escenario de un debate vital y anonadante sobre los discursos críticos contemporáneos y los, a veces desconcertantes, estilos intelectuales. Otras áreas de las humanidades, como la historia y la filosofía analítica, han permanecido más a salvo, o al menos se han mostrado más complacientes en sus autodefiniciones implícitas o explícitas. Pero no han podido escapar del todo al escrutinio de sí y el cuestionamiento de los procedimientos establecidos. Junto con *University in Ruins*, de Readings, podemos mencionar al menos otros dos libros renombrados sobre el tema: *The Noble Dream*, de Peter Novick, y *Professing Literature*, de Gerald Graff.[35] Ambos rastrean evoluciones en cierto sentido paralelas entre la historia profesional y la crítica literaria, y podemos extraer citas para dar fe de que las acusaciones actuales contra el caos y el desorden en los estudios humanísticos tienen su réplica siniestra y exacta en el pasado: hecho que cuestiona la per-

[35] Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Gerald Graff, *Professing Literature: An Institutional History*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

tinencia del contraste rotundo entre el presente y "el pasado que hemos perdido". La crisis actual no se originó *ab ovo* en la década de 1960. Se ha manifestado periódicamente en el pasado, y su configuración actual presenta inflexiones particulares y la diferencia inevitable, que es especialmente significativa para nosotros porque, de hecho, la estamos viviendo. Pero el estar inmersos en ella no debería empujarnos a recurrir a falsas genealogías que pintan un pasado uniforme y demonizan o idolizan los años sesenta: genealogías que sirven como mitos de origen o, en el mejor de los casos, como ficciones críticas para las reflexiones retrospectivas y las respuestas restringidas, acaso engañosas.

Novick y Graff comparten la tendencia a tratar sus disciplinas en términos excesivamente de intramuros y a no enfocar con mayor insistencia un problema que Graff reconoce de manera explícita: cómo la interacción entre disciplinas ha sido y continúa siendo crucial para la autodefinición de cualquier disciplina o área. Curiosamente, a pesar de ser consciente del problema, la tendencia intramuros resulta más pronunciada en Graff que en Novick. Éste no tematiza de manera consistente ni tampoco analiza sostenidamente los problemas de la interacción interdisciplinaria, que van de la activa influencia mutua al aislamiento y la exclusión. Pero, motivado en parte por el ideal historiográfico tradicional de exhaustividad e inclusividad absoluta, advierte que el modo de trabajar de los no historiadores (como Thomas Kuhn o Clifford Geertz) ha afectado la historiografía. Hasta cierto punto, sus metodologías indican que los libros de Novick y Graff son, quizás necesariamente, sintomáticos de los problemas que analizan y también de la formación disciplinaria de sus autores. No obstante, dentro de sus parámetros, son (como el libro de Readings) estudios inspiradores que aportan información útil y perspectivas inquietantes, sobre todo leídos en tándem.

Novick ha realizado una impresionante y magistral investigación y relevamiento de la profesión histórica en los Estados Unidos desde sus inicios. Ofrece documentación esencial para ilustrar el constante compromiso, a lo largo del tiempo, de los historiadores profesiona-

les hasta el evasivo ideal fundacional de objetividad de la profesión. Yo llamaría "objetivismo" a ese ideal, porque es posible criticar y no obstante defender la objetividad en un sentido delimitado, autocrítico. Este sentido implicaría la necesidad de contrarrestar el reprocesamiento o la reescritura proyectivos del pasado y escuchar con atención sus "voces", sobre todo cuando proponen un desafío genuino y resisten el deseo del historiador de hacerlas decir lo que él quiere que digan, o de transformarlas en evidencia lisa y llana para una tesis o en vehículos de sus propios valores y propuestas políticas. El ideal "objetivista", criticable en numerosos sentidos, va acompañado de la inepta teoría de la verdad correspondiente; de una concepción del lenguaje exclusivamente representacional; de la restricción de la historia a la reconstrucción del pasado; del estatus objetivador de espectador (o testigo) trascendental (a menudo seguramente irónico) para el historiador; de un "imperativo de investigación" que, en su rol exclusivo y hasta dominante, menoscaba la importancia de la reflexión teórica y el autocuestionamiento crítico; de la oclusión del problema de las voces o las posiciones subordinadas del historiador en un contexto de investigación contemporáneo, y de un conjunto de convenciones más o menos tácitas que gobiernan los modos permisibles del discurso histórico. Estas convenciones inducen la represión o la negación del papel de las relaciones transferenciales entre los historiadores y los otros investigadores y los objetos de investigación. Pero en cambio permiten, e incluso propician, el retorno relativamente acrítico de lo reprimido, en tanto estas relaciones son reactuadas intermitentemente en vez de ser explícitamente tematizadas, críticamente confrontadas y, hasta cierto punto, elaboradas. Más aún, el deseo de una identidad disciplinaria segura puede inducir una conducta disciplinaria tendiente a posicionar engañosamente los estudios históricos (es decir, la historia social o cultural) en el centro de la disciplina y a marginar, volver dependientes o declarar pasados de moda otros enfoques (a veces se le imputa este estatus al análisis crítico-teórico y a la historia intelectual autorreflexiva, especialmente respecto de la historiografía propiamente dicha).

Señalaré al pasar que el concepto de transferencia facilita la posibilidad de repensar los problemas de la subjetividad y la objetividad en la pesquisa histórica, y que puede pensarse que los procesos transferenciales ocurren en contextos múltiples: en las relaciones entre personas (sobre todo docentes y estudiantes graduados) y también entre los investigadores y los muertos a quienes recrean y estudian; en la relación con las instituciones y las abstracciones "catécticas" como la universidad o la nación; y en la tendencia, más generalizada y básica, a repetir, en el propio discurso o enfoque, aspectos –incluyendo aquellos que criticamos específicamente– del fenómeno que estudiamos. A mi entender, la transferencia ocurre quiera uno o no quiera, y el problema no es que ocurra sino cómo llegar a un acuerdo con ella a través de procesos de represión, disociación, negación, reactuación sintomática, y trabajo y elaboración más o menos críticos. La elaboración no debería entenderse en términos puramente personales o experimentales: requiere situar los conflictos en contextos más amplios y en procesos macrohistóricos que aporten alguna perspectiva crítica sobre la experiencia personal y las preocupaciones contemporáneas.

En la historiografía convencional, que a veces detesta tematizar y afrontar estos problemas de manera explícita, el espacio privilegiado de la transferencia es, en maneras diversas, el relativamente personal y subjetivo prefacio o epílogo, u otra porción marginal o apéndice de la obra (incluyendo la carta, tanto privada como pública), mientras que el texto principal está presuntamente gobernado por normas de objetividad estricta y convenciones impersonales de prosa narrativa y análisis. Aunque Novick expresa sus opiniones y dudas acerca de ciertas convenciones en los paratextos –en el prefacio o las ocasionales notas a pie de página–, su estatus marginal inhibe la exploración de cuestiones afines o relacionadas con éstos en el argumento central. En el texto principal, Novick adopta de lleno la posición narrativa (o subordinada) del observador irónico o testigo panópticamente situado por encima de la contienda. Así conforma, desgraciadamente, las expectativas profesionales (para gran satisfacción de

quienes disfrutan la contradicción performativa entre su práctica objetivadora profesional y su a veces excesiva y hasta relativista crítica de la objetividad).[36] Novick también ilustra la historia de aquellos críticos periódicos que plantean cuestionamientos algo más básicos a los procedimientos convencionales y el ideal de objetividad, como Charles Beard y Carl Becker en el período entre guerras, cuyos argumentos resuenan en la obra de críticos más recientes como Hayden White. Ciertos críticos recientes parecen, como sus predecesores, encapsulados en una estrategia de reversión, por ejemplo cuando oponen el relativismo subjetivista, constructivista o particularista al universalismo objetivista. Pero, por supuesto, siempre se destacan por la preocupación insistente por el problema del lenguaje, si no por un "giro lingüístico". Novick piensa que las críticas recurrentes son útiles y provocadoras, pero de algún modo siente, fatal y pesimistamente, que aunque intentan cuestionar la lógica de las limitadas estrategias de reversión, tendrán poco efecto real y duradero sobre una profesión esencialmente conservadora. Él mismo tiende a calificar el período moderno de cuestionamientos y autocuestionamientos en términos casi siempre negativos, y la vitalidad del debate crítico sigue siendo un tema restringido y secundario en su reacción a los desarrollos recientes. En suma, Novick nos deja con la imagen de *Frondes* repetidas que jamás llegan a la revolución, y ni siquiera a una reforma estructural perdurable o una más acertada comprensión de sí.

El enfoque de Gerald Graff es significativamente distinto y más comprometido en el nivel argumentativo, y además incluye una fructífera recomendación. Graff señala cómo las recientes oberturas experimentales, aunque a veces llegan a extremos cuestionables, no obstante revigorizan las humanidades en maneras que no carecen del todo de precedentes. El núcleo de su argumentación es que la búsqueda de

[36] Véase, por ejemplo, Thomas Haskell, "Objectivity is not neutrality: Rhetoric versus practice in Peter Novick's *That Noble Dream*", en Brian Fay, Philip Pomper y Richard T. Vann (comps.), *History and Theory: Contemporary Readings*, Malden, Mass., Blackwell, 1998), pp. 299-319.

consenso a menudo encubre la hegemonía y conduce a la obliteración de los conflictos que no sólo caracterizaron a la disciplina de los estudios literarios en el pasado sino que continúan agitándola y revitalizándola todavía hoy. Y recomienda que estos mismos conflictos se transformen en parte central del proceso educativo. En cierto sentido, el problema se vuelve parte integral de su propia (parcial) solución , por lo menos cuando lo colocamos en primer plano e intentamos elaborarlo. Estamos ante la lógica del antídoto. (Podemos encontrar una lógica similar en Readings, aunque a menudo prescribe una sobredosis de antídoto a través de la respuesta excesiva al exceso, en vez de trabajar y poner en práctica una relación viable entre el exceso y los límites.) Como bien dice el propio Graff:

> La universidad es una curiosa acrecencia de conflictos históricos que ha venido olvidando sistemáticamente. Cada una de sus divisiones refleja una historia de conflictos ideológicos que es tan importante como lo que se enseña dentro de las divisiones, y sin embargo se evita que las divisiones mismas la pongan en primer plano. Las fronteras que separan los estudios literarios de la escritura creativa, la composición, la retórica, las comunicaciones, la lingüística y el cine, o aquellos que dividen la historia del arte de la práctica de taller, o la historia de la filosofía, la literatura y la sociología, todas ellas dan testimonio de una historia de conflictos que fue crucial para la creación y definición de esas disciplinas y que, no obstante, jamás se ha transformado en parte central de su contexto de estudio. Lo mismo puede decirse de la división entre ciencias y humanidades, que ha sido formativa para ambas y sin embargo nunca ha sido contexto obligatorio para ninguna.[37]

Prosigue Graff:

> Está en cuestión en la enseñanza de literatura, entonces, y en la formación de un currículo literario, cuánto del "texto cultural" deben presuponer los estudiantes para extraer sentido de las obras literarias, y cómo

[37] Gerald Graff , *Professing Literature: An Institutional History, op. cit.*, pp. 257 y 258.

> este texto cultural puede convertirse en contexto de la enseñanza. Que no haya acuerdo sobre cómo debe comprenderse el texto cultural, o si debe formar parte o no de la enseñanza de literatura, me parece un argumento a favor antes que contrario a una clase de estudio literario más explícitamente historizado y cultural, que convertiría a tales desacuerdos en materia de estudio. Lo importante, en cualquier caso, es cambiar la pregunta "¿La opinión de quién será el gran paraguas que todo lo cubra?" –que, así formulada, resulta imposible de responder– por "¿Cómo institucionalizaremos el conflicto de las interpretaciones y las opiniones?". Colocar el conflicto por encima del consenso no implica convertir el conflicto en un valor, ni mucho menos rechazar el consenso allí donde podamos conseguirlo –como lo haría la reciente y estúpida argumentación que identifica consenso con política represiva–. Equivale, simplemente, a tomar como punto de partida un estado de cosas ya existente.[38]

Para Readings, Graff es demasiado consensual, en tanto aporta una nueva versión de la idea liberal de que por lo menos debemos estar de acuerdo en estar en desacuerdo. Y Graff obviamente no concordaría con la insistencia en sustituir disenso por consenso que caracteriza a Readings. Pero Graff se acerca a Readings cuando concluye su párrafo aludiendo al postulado de Jacques Derrida de que debemos partir de donde estamos, y de este modo destaca la importancia de una crítica que se sitúe de forma inmanente en los contextos dados y al mismo tiempo intente trascender la situación elaborando los conflictos actuales en dirección a posibilidades más deseables. Creo que, para Graff, esta estrategia metodológica abre una sugestiva línea de pensamiento. Trae ecos de la idea de que el estudio de la constitución misma del canon debería complementar y suplementar la lectura crítica de los artefactos canónicos y no canónicos. Graff también nos deja dudas acerca de si los procedimientos tradicionales de enseñanza de literatura (por ejemplo, lectura directa) deben continuar bajo una forma más o menos transformada, o si debe haber una reconceptualización básica de los departamentos de literatura como sedes

[38] Gerald Graff , *Professing Literature: An Institutional History, op. cit.*, p. 258.

equidistantes hacia los programas de estudios culturales críticos, que sistemáticamente transgreden las fronteras entre disciplinas ya establecidas como la historia y la literatura.[39]

Se pueden encontrar aportes significativos a las obras de Graff y Novick en dos contribuciones publicadas en un volumen reciente acerca del rol de la universidad en la sociedad, enfocado en las humanidades y más particularmente en la literatura: *The Institution of Literature*.[40] En su artículo "The life of the mind and the academic situation", Jeffrey J. Williams analiza el rol del profesionalismo en la universidad con relación a las fuerzas y posibilidades de la sociedad en su conjunto. Contrariamente a aquellos que, más o menos lúcidamente, se insertan dentro de un marco de referencia profesional restrictivo (como James Phelan) y a aquellos que condenan el profesionalismo y defienden al *amateur* (como Edward Said), Williams propone un modelo de profesionalismo crítico absolutamente consciente de los vínculos entre la academia y el conjunto de la sociedad.[41] Por cierto, no sólo insiste en situar las tendencias académicas en el contexto de corrientes mayores (como el profesionalismo mismo), sino que demanda con total convicción que toda preocupación por la ética o la psicología (como la respuesta empática) sea explícitamente vinculada al análisis sociopolítico y a propuestas de cambio concretas. Como bien dice:

[39] En *Academic Instincts* (Princeton, Princeton University Press, 2001), Marge Garber hace una acalorada defensa de los estudios culturales que puede contrastarse con la lectura negativa propuesta por Readings. Aunque afirma su no partisanismo y su declarada aversión a tomar partido, en cierto sentido se une a Graff en la defensa de un enfoque investigativo de las disputas en la academia, sin pretender trascenderlas.

[40] Jeffrey J. Williams (comp.), *The Institution of Literature*, Albany, State University of New York Press, 2002.

[41] Véase James Phelan, *Beyond the Tenure Track: Fifteen Months in the Life of an English Professor*, Columbus, Ohio State University Press, 1991; Edward Said, "Secular criticism", en *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983), y *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, Nueva York, Pantheon, 1994.

> Quisiera señalar esta abertura liminal que presentan la universidad y el profesionalismo; con frecuencia se detracta a la universidad como una torre de marfil, pero en realidad comprende una significativa esfera pública contemporánea abierta a un número de gente relativamente grande, donde es posible analizar y debatir temas que informan la política y las acciones sociales y políticas. Como advierte Henry Giroux, estamos en la esfera pública por el solo hecho de estar en el aula. Más allá del salón de clase, la universidad constituye un importante foro público, como reflexiona Edward Said en una entrevista: "Pero no hay duda alguna de que, en ciertos sentidos, ni Chomsky ni yo hubiéramos tenido el público que hemos tenido sin la universidad. Muchísimas de las personas que nos escuchan cuando hablamos son estudiantes universitarios. La universidad ofrece un foro para hacer ciertas cosas". Además, la base profesional universitaria implica una legitimidad y una posición social desde la cual los intelectuales académicos pueden cruzar a canales mediáticos más grandes y otras vías públicas, como lo han hecho numerosos intelectuales opositores, como Said, Chomsky, Cornel West, Patricia Williams y muchos otros. Sin embargo, este cruce de fronteras no solamente debería volver nuestro discurso profesional más accesible al público, como advierte Michael Bérubé, sino también abrirlo a preocupaciones públicas y mundanas. [...] En vez de ver el profesionalismo como un peligro, como hace Said, o como un estado de cuarentena, como hace Phelan, esta postura alternativa ofrece una suerte de pase periodístico a la esfera pública y la política pública, lo que a mi entender no sólo es una opción sino una obligación de la vida intelectual.[42]

Mientras Williams pasa del trabajo en el ámbito universitario a reflexiones que atañen al mundo público y social a gran escala (como yo mismo tiendo a hacer), Evan Watkins, en el artículo que concluye el volumen ("Educational politics of human resources"), comienza por explicar el contexto socioeconómico mayor que modela o incluso determina las tendencias imperantes en la universidad. Corre el riesgo

[42] Jeffrey J. Williams, "The life of the mind and the academic situation", art. cit., p. 219.

de recapitular y quedar empantanado en estas grandes fuerzas contextuales, pero su argumento es que el contexto mayor es en realidad el mundo en que vivimos, y que nuestra única opción viable es volvernos más conscientes de su naturaleza y de las opciones profesionales y orientadas al mercado de que disponemos en la academia. Lleva el enfoque de Readings un paso más allá, da la espalda a las ruinas impostadas y entra audazmente en ese mundo que, a su entender, ha tomado posesión de una universidad a la que ha reconstruido a su propia imagen y semejanza.

Watkins ve una integración completa de la academia a la economía corporativa, integración que va mucho más allá de capacitar y certificar a los jóvenes para su ingreso en el mercado laboral. Esta integración es diagnosticada y manejada por los analistas de "recursos humanos", y, según parece, los humanistas tarde o temprano tendrán que reconocer que ellos también son productos en serie, en tanto relativamente coordinados gerentes de recursos humanos dentro de una economía diversificada y a menudo orientada a los nichos.

> El énfasis en el aumento del conocimiento –y de los trabajadores del conocimiento– que modela la orientación corporativa afectará también la política pública en lo que atañe a las instituciones educativas. Dado que el gerenciamiento de recursos humanos es en sí mismo un conjunto de prácticas educativas, creo muy probable que los programas de reforma educativa reposicionarán a aquellos de nosotros dedicados a la enseñanza de humanidades, como una extensión y una corroboración de las prácticas de trabajo intelectual del gerenciamiento de recursos humanos. Por un lado, esto significa que, como profesionales de recursos humanos, los intelectuales de humanidades adquirirán un nuevo estatus en tanto agentes económicos. En vez de simplemente "ocuparse de los chicos", la instrucción en humanidades se transformará en una valiosa contribución a una productividad económica que dependerá de los recursos humanos, y "los chicos" serán un conjunto de adultos bien entrenados y con capacidades flexibles. Por otro lado, sin embargo, la atención prestada a la cultura en el campo de las humanidades adquirirá nuevos significados en tanto actividad económica. En los nuevos términos de organización

> corporativa, las prácticas culturales siempre están vinculadas a la consecución de las metas corporativas.[43]

La preocupación corporativa por la cultura en la producción y el mercadeo está relacionada con la utilización óptima de los recursos humanos antes que con cualquier interés ético o político en la acción afirmativa, y es probable que conduzca al empleo de una minoría de trabajadores capacitados. El enfoque de Watkins lo lleva al punto de elaborar un modelo de ciudadano corporativo que reemplazaría al ciudadano del Estado: un ciudadano corporativo moldeado por una nueva forma de la universidad de la cultura (corporativa) y el gerenciamiento de los recursos humanos.

> El "medioambiente corporativo" [...] ofrece la posibilidad de repensar numerosas premisas fundamentales de la democracia liberal, hoy centradas en el ciudadano *corporativo* que ha venido a reemplazar al ciudadano del Estado. Es decir que gerenciar la diversidad como educación cultural es también una educación política en ciudadanía, y, en última instancia, las prácticas de selección corporativas identifican el proceso de incorporación a un cuerpo político.[44]

Watkins concluye formulando las consecuencias que la ciudadanía corporativa y el gerenciamiento de recursos humanos tendrían para las humanidades y también para la acción política.

> Entender los estudios literarios y culturales como una profesión insertada dentro del múltiple y diverso campo mercantil de los proveedores de servicios profesionales funciona como la redefinición del "intelectual" de Gramsci, y aumenta tanto la referencia posicional como las filiaciones representacionales. Lo cual no es exactamente lo mismo que capacitar más alcaldes ingleses, pero tiene todo que ver con los víncu-

[43] Evan Watkins, "Educational politics of human resources", en Jeffrey J. Williams (comp.), *The Institution of Literature*, *op. cit.*, p. 268.

[44] Evan Watkins, "Educational politics of human resources", art. cit., p. 281.

> los específicos de la profesionalización económica y la incorporación política. Porque la idea de "El Mercado" se ha transformado en algo más que una ficción económica. Es una política de control y "gerenciamiento" colonizadores, contra la cual la proliferación de profesiones autodesignadas y los laberínticos intersticios del "sector informal" del cual emergen funcionan como recordatorio de que los mercados reales siempre son zonas de colisión y de lucha política. [...] [No es] posible escapar de los a menudo contradictorios imperativos que acompañan a la posición académica, profesional. Pero los encuentros con múltiples públicos en dichas posiciones no obstante estimulan nuevas formas de maniobra táctica, donde lo que aprendemos como educadores no sólo es materia de resistencia cultural. Igualmente importante, mientras las profesiones se multiplican bajo nuestros ojos, es que aprendemos cómo utilizar las prácticas económicas a manera de armas en las luchas por el cambio político.[45]

Aquí, el resistente intersticial, móvil y nómade de Readings no se transforma en un revolucionario profesional sino más bien en un gerente profesional que sabe cómo operar en una institución a la que Watkins ve, de manera lúcida y un tanto reduccionista, en términos corporativos y políticos. No obstante, el lenguaje militante del párrafo final no logra disimular la falta de algo comparable al llamado de Gramsci a una hegemonía alternativa, basada en una forma de civilización diferente y capaz de recapturar y redefinir aspectos del pasado cultural. Según parece, nos quedamos con una concepción de la política y la práctica académicas como maniobras tácticas que nos permitirán aprender a utilizar mejor las posiciones mercantiles y las prácticas económicas. Esta lección es sin duda útil en ciertas circunstancias, como para la formación de sindicatos de graduados o el cambio de los requisitos para la obtención de puestos vitalicios. Pero no alcanza para ayudarnos a vislumbrar y efectuar cambios que no vayan acompañados por una concepción mercantilista de la actividad dentro y fuera de la academia. Y quizás no esté de más advertir

[45] Evan Watkins, "Educational politics of human resources", art. cit., p. 285.

que el lenguaje mismo en que se formula el argumento (del que he pretendido dar una muestra en las citas extensas) resulta casi siempre sobrecargado dentro del restringido marco de referencia que analiza, y comparte tanto su jerga en apariencia experta como su en cierto modo confusa abstracción si no su nebulosidad. El bien informado artículo de Watkins tiene, creo, el siniestro efecto de provocar una experiencia de desempoderamiento iluminado: parece expresar un conocimiento general, incluso histórico en un nivel mundial, y una preocupación aprensiva por las fuerzas mayores; y socavar o desorientar el entendimiento en lo atinente a las posibilidades de acción deseables, particularmente en la academia y su relación con el conjunto de la sociedad. Sus alternativas, aunque aparentemente más realistas y "vigentes" que las de Readings, ofrecen poco espacio crítico a la razón práctica y la respuesta política. Y todo sentido postapocalíptico residual ha sido dispersado o exhaustivamente profesionalizado. La perspectiva de Watkins, si bien semeja un cazador a sangre fría del temerario lance de Readings, también parece un negativo fotográfico del enfoque de Habermas analizado al comienzo de este capítulo. Y el incentivo constructivo, e incluso en el de algún modo irrealista idealismo del enfoque de Habermas, son reemplazados por una visión descorazonante de la naturaleza y el destino de la universidad en nuestra época. Las opiniones que expresaré a manera de conclusión buscan cautelosas posibilidades entre los extremos de la utopía y la distopía.

¿Cómo puede la sensación de crisis en las humanidades, que hoy por hoy se ha vuelto demasiado familiar (y que, según Readings, debería ser reemplazada o al menos desplazada por la idea de ruina), orientarse en direcciones deseables? O, en otras palabras, ¿cómo pueden las aporías de la universidad globalizada verse no sólo como *impasses* sino como demandas de aperturas que sugieran diferentes posibilidades? Yo propondría –al menos como tema de debate– tres áreas en que la sensación de crisis puede impulsarnos a reforzar las contracorrientes a los rasgos dominantes o prominentes de la universidad en ruinas de Readings (o de su lado falsamente entusiasta: la universi-

dad del logrado gerenciamiento de recursos de Watkins) y llegar a concebir por lo menos ciertas posibilidades en las humanidades, como también en las relaciones entre las humanidades y otras áreas, incluyendo las profesiones.

Primero, debemos distinguir entre la acotada educación humanística preprofesional especializada que mencioné antes y el necesario y legítimo aumento de la complejidad y dificultad que acompaña la elaboración de nuevas metodologías y enfoques críticos de los problemas. Es demasiado fácil suponer que, mientras las ciencias avanzan y se vuelven más intrincadas, las humanidades deben permanecer fijadas en una suerte de visión idealizada de cómo eran las cosas, si no en el siglo XIX, por lo menos una generación atrás: cuando teníamos el privilegio de sentarnos, junto con otros florecientes "intelectuales de Nueva York", en las rodillas de Lionel Trilling. También es demasiado fácil pensar que, mientras la capacitación preliminar es necesaria para trabajar en las ciencias, cualquiera que tenga una retórica algo florida y el deseo de autoexpresarse puede dedicarse de manera competente a la escritura o la crítica literaria. Las humanidades pueden diferir de las ciencias en que es más difícil, si no imposible, organizarlas pedagógicamente en etapas que vayan de lo más simple a lo más complejo. Pero esto no significa que las diferencias de educación y capacitación no marquen una diferencia. Estudiar humanidades es un poco como aprender a nadar. El novato y el estudiante graduado se zambullen en la misma piscina. Ambos pueden leer a Heidegger o tratar de entender la naturaleza del régimen nazi. Pero, si la educación hace lo que supuestamente debe hacer, la relación entre hundirse y nadar variará significativamente en los dos casos. Expresado sin tanta metáfora, nuestra capacidad de formular temas y relacionar problemas progresará en cuanto a coherencia y complejidad. Lo que no se debe perder en el pasaje de novato a estudiante avanzado es el deseo de establecer conexiones más amplias, por lo menos aprendiendo a generalizar dentro de los casos; es decir, a trasladar o extraer las implicaciones de lo que leemos o estudiamos hacia procesos de pensamiento crítico en otras áreas.

En segundo lugar, tendría que haber –y creo que cada vez lo hay más– un deseo de no sólo conjugar o confundir métodos sino de trabajar articulaciones que atraviesen distintas disciplinas en la investigación de problemas o áreas de problemas. Este deseo podría denominarse crosdisciplinario, y a veces transdisciplinario, en vez de interdisciplinario, dado que no se limita a utilizar –y de alguna manera combinar– las disciplinas en el estado en que se encuentran. Una de las creencias más engañosas de la academia es que si, por ejemplo, juntamos a un historiador y a un crítico literario al frente de un curso, obtendremos una crítica histórica crosdisciplinaria. Lamentablemente, el problema es mucho más básico. Tendríamos que elaborar una reconceptualización de la investigación y conectar las preocupaciones e intereses que fueron separados en la definición inicial de las disciplinas (por ejemplo, la investigación etnográfica o de archivo, la lectura directa y la teoría crítica dirigidas a un supuesto marco conceptual, y su relación con el material que se está investigando). Por cierto, los problemas crosdisciplinarios revelan en forma acentuada la necesidad de nuevas articulaciones que no se adapten por completo a las definiciones existentes de las disciplinas o de los departamentos que a menudo se adueñan de las disciplinas, articulaciones que puedan indicar la posibilidad de formaciones disciplinarias y departamentales más fructíferas. Podríamos reformular algunos argumentos de Readings en términos más modestos y no obstante más pertinentes en el nivel institucional para dejar en claro que los problemas significativos en las humanidades y las ciencias sociales tienden a ser crosdisciplinarios y a veces transdisciplinarios, y que lo importante es cómo se relacionan con las disciplinas existentes y pueden conducir a su cuestionamiento y reformulación.

Quizás deberíamos repensar una distinción básica: la distinción entre el núcleo de una disciplina y sus externalidades o elementos meramente periféricos, parásitos. Lo que es marginado o visto como meramente externo es a veces el ámbito más amplio en el que una actividad adquiere importancia social y cultural, y que sobre todo incluye la cultura de –y los modos de formación identitaria dentro

de– diversas disciplinas. A menudo marginado, junto con la preocupación por el ámbito más amplio, encontramos el enfoque crítico y autocuestionador de las prácticas disciplinarias y lo que se da por sentado en ellas. Por ejemplo, existen buenas razones para explorar críticamente las relaciones entre la historiografía, la crítica literaria, la filosofía y la teoría social. Todas estas áreas disciplinarias afrontan el problema de cómo leer y utilizar los textos, y cómo articular la relación entre la reconstrucción apropiada de los objetos de pesquisa (incluyendo objetos reconstruidos en base a inferencias de huellas textualizadas del pasado) y la participación en un intercambio más o menos responsable con ellos. No obstante, estas disciplinas tienen culturas significativamente diferentes: la filosofía analítica y la historia, por ejemplo, son teóricamente más conservadoras que la crítica literaria, donde la gente, con cualquier grado de preparación y éxito, puede sentirse más inclinada a estudiar problemas o seguir lineamientos de investigación porque le resultan inspiradores, aun cuando desestabilicen las clasificaciones definidas.[46] Otras áreas obvias que reciben y piden una conexión más amplia son la ingeniería y la planificación urbana, o la biología y la ecología. El interés actual por las formas hibridizadas y multigenéricas, por las formaciones discursivas "nómadas" y los estilos de vida intelectualmente desplazados, o por lo que engañosamente se han denominado géneros "borrosos", testimonia el deseo de nuevas conexiones: conexiones que pueden resultar estériles pero también abrirse a modos de articulación más viables. Por cierto, si la multidiversidad ha de ser algo más que una colección o amalgama de escuelas y discipli-

[46] No deberíamos romantizar, exotizar ni idealizar la crítica literaria, como Richard Rorty a veces siente la tentación de hacerlo. Los métodos y exclusiones convencionales no sólo conservan un papel importante aquí, sino que los departamentos de literatura, como otros departamentos, todavía se preocupan por mantener sus fronteras y su identidad profesional y pueden resistirse a contratar o incluso a trabajar estrechamente con colegas que carezcan de una formación profesional delimitada, casi siempre entendida como un grado avanzado conferido por determinada clase de departamento o programa.

nas, deberá propiciar la exploración de maneras y medios de conectar diversas búsquedas, incluyendo las profesiones, las ciencias y las humanidades.

También cabría señalar cómo las humanidades se han hecho cargo de, y han revigorizado, problemas o áreas de estudio abandonados por las ciencias sociales en su intento de profesionalizarse y "cientifizarse". La psicología y la sociología (y en ciertos aspectos, hasta la filosofía analítica) han tirado por la borda algunas preocupaciones tradicionales importantes y hecho oídos sordos a tendencias recientes (como la hermenéutica, la escuela de teoría crítica de Fráncfort y el postestructuralismo) que pueden tener una relación rejuvenecedora o fructíferamente crítica con la tradición y los textos que dan cuenta de ella. Las ciencias sociales contemporáneas, hasta donde emulan cierta (quizás engañosa) idea de las ciencias naturales, han tendido a creer que todo lo que era valioso en los teóricos del pasado ya ha sido integrado al estado actual de la disciplina, y de ese modo eliminan la necesidad de lectura directa de sus textos y el intercambio crítico y autocuestionador con enfoques anteriores que todavía pueden tener algo que enseñarnos. Si un estudiante quiere un curso sobre la obra de Emile Durkheim, Max Weber o Sigmund Freud, lo más probable es que lo encuentre no en el departamento de sociología o psicología sino en el de historia, estudios germánicos, en un centro de humanidades o en el área de inglés o francés. Más aún, ciertos problemas (como la relación entre teoría y práctica o las implicaciones autorreflexivas de la participación del observador) han tendido a migrar hacia las humanidades debido al ambiente nada hospitalario de importantes, si no dominantes, sectores de las ciencias sociales. Esta migración ha ocurrido en casi todo el campo del psicoanálisis, que ha soportado una renovación a gran escala y a veces una reconceptualización en los departamentos de literatura e historia. Más aún, las humanidades preservan el ideal de relacionar las partes que quedan separadas cuando una disciplina se profesionaliza y especializa exageradamente, y los estudios humanísticos se han dedicado a man-

tener vivas cuestiones que influyen sobre la vida pública, sobre todo cuestiones eticopolíticas.[47]

En tercer lugar, existe el elemento tábano (o nomadológico): la actividad en los intersticios o en los márgenes de las disciplinas existentes, donde se alientan los emprendimientos más riesgosos aunque no tengan un rédito inmediato. Esta actividad resulta más potente y desafiante para los practicantes de diversas disciplinas cuando quien la lleva a cabo posee una comprensión profunda y exhaustiva de las disciplinas interrogadas, incluyendo aquello que cuenta como problema significativo dentro de una matriz disciplinaria dada. En otras palabras, las críticas más reveladoras no surgen del "Pensamiento" sino del pensamiento que implica profunda familiaridad con –y la intención de elaborar los supuestos y procedimientos de– las disciplinas y se ocupa de los problemas que no tienen lugar dentro de ninguna disciplina dada: problemas que son en sí mismos crosdisciplinarios o hasta transdisciplinarios. Esta pesquisa crítica puede darse dentro de los departamentos y también en los programas interdisciplinarios. Antes dije que, en el pasado reciente, los departamentos de literatura han sido probablemente el *locus* primordial para la ela-

[47] También quisiera mencionar la enorme cantidad de talentosísimos no graduados o aspirantes que se postulan al ingreso de programas graduados en humanidades a pesar del paupérrimo mercado laboral. El hecho de que tantos aspirantes talentosos anhelen graduarse en humanidades contradice la idea de que las humanidades están en decadencia o han traicionado su vocación. Por cierto, los aspectos verdaderamente desalentadores de la educación universitaria actual quizás tengan poco que ver con la universidad en ruinas o con una falta de rumbo en las humanidades. Por el contrario, la decepción tiene mucho que ver con el hecho de que a muchos aplicantes destacados debe negárseles la admisión a programas para los que están sobradamente calificados. También se relaciona con el hecho de que numerosos doctores en filosofía recientes no encuentran trabajo o deben aceptar puestos temporales o inadecuados a sus capacidades. Mi trabajo con estudiantes graduados y mi rol como director de la Society for the Humanities en Cornell y la School of Criticism and Theory me ha puesto en contacto con numerosos académicos, sobre todo jóvenes; contacto que me ha llevado a tener más conciencia de los notables talentos que se consagran a la vida académica y con lo perturbador de que estos talentos puedan no encontrar una salida adecuada en el actual mercado académico.

boración de perspectivas diversas y divergentes, que han tenido influencia incluso sobre campos más tradicionalmente definidos como la historia y la filosofía. Y algunos de los departamentos más fuertes de las grandes universidades han estado abiertos a perspectivas diferentes y a veces opuestas. La tolerancia activa de la diversidad, incluso la voluntad de contratar colegas que plantean un desafío auténtico al propio punto de vista, han demostrado ser fuentes no sólo de calor sino de luz y estímulo genuino. Por el contrario, los departamentos excesivamente homogéneos con un criterio de identidad rígido sólo han gozado de fugaces momentos de gloria. En cualquier caso, en tanto insulares o autorreferentes, aportan relativamente poco a las disciplinas vecinas o a la universidad en su conjunto.[48]

He mencionado tres tipos de especialización: el preprofesionalismo ocupacional, el preprofesionalismo académico y la especialización (o "destreza" profesional) en generalidades. Analizando las posibilidades constructivas de la sensación de crisis en las humanidades –de

[48] Cabe señalar aquí el aumento cuantitativo de los centros de humanidades, junto con el importante rol que éstos desempeñan –ya sea como lugares de reunión (quizás corrales) para tábanos, sedes de trabajo crosdisciplinario o coordinación de eventos en humanidades– en los campus universitarios. La cantidad de centros de humanidades ha aumentado espectacularmente en la última década, y las universidades que no los tienen a menudo descubren que su creación es la prioridad número uno de los humanistas del campus. Estos centros son, necesariamente, un tanto descentrados en tanto buscan perspectivas crosdisciplinarias que pueden parecer "borrosas" o desenfocadas con respecto a los lineamientos disciplinarios o departamentales existentes. No obstante, como ya he señalado, algunos de los problemas más importantes en las humanidades y las ciencias sociales no pueden atribuirse claramente a una u otra disciplina o departamento existente. Y algunos de los trabajos más interesantes en estos campos han sido realizados por académicos que no encajan netamente dentro de los departamentos existentes, ya desarrollen sus carreras profesionales dentro de un departamento dado o tengan vidas profesionales nómadas que los lleven de un departamento a otro o los hagan integrar varios departamentos. Más aún, el valor atribuido a las prácticas articuladoras no inhibe la prosecución de líneas de investigación que no puedan articularse con otras. Más bien implica la importancia de señalar el problema de la articulación, aunque no puedan encontrarse eslabones significativos, y de mantener abierta la posibilidad de vínculos futuros.

manera que la crisis no necesite ser exagerada a proporciones apocalípticas sino que sea, en sí misma, una señal de vitalidad–, mencioné el surgimiento de una complejidad imprescindible e inspiradora,[49] la necesidad de conexiones específicas entre complejidades, y el rol del elemento tábano. De este modo, no nos quedamos ni con un viejo mundo revitalizado ni con un temerario nuevo mundo, pues cabe señalar que ambos podrían convertirse en el monstruo del Dr. Frankenstein.

Según el modelo esbozado, la relación entre la academia y el conjunto de la sociedad implica una esencial y significativa tensión de roles entre la docencia y la actividad intelectual crítica. Esta tensión requiere, a mi entender, la creación de otra categoría para la evaluación del desempeño de los miembros del cuerpo docente universitario y la apreciación de su experiencia: una categoría cuya importancia para la vida de la universidad es subestimada en la actualidad. Las tres categorías estándar son investigación, enseñanza y servicio. A menudo definen la identidad profesional o disciplinaria académica, y son las categorías que se invocan cuando un departamento discute la promoción o el nombramiento de un colega. La categoría adicional que propongo es la de ciudadanía intelectual crítica, vinculada con el rol del intelectual público (categoría que Readings encarna a su manera, sin tematizarla).[50] Esta categoría alude a la participación en la limi-

[49] Pienso en la complejidad de una gran novela o de un texto filosófico o histórico antes que en la de, digamos, un formulario impositivo; aunque la complejidad de este último pueda requerir análisis crítico. En líneas generales, me refiero al tipo de complejidad que pretende hacer justicia a problemas difíciles antes que a la complejidad formal, de procedimiento o instrumental que pretende encontrar maneras cada vez más intrincadas de aplicar un modelo interpretativo, una tecnología de lectura o una idea fija (como libido, deseo, poder o trauma en algunos de sus usos).

[50] La defensa de lo que Jeffrey J. Williams denomina "profesionalismo secular", relacionado con su concepción de la universidad como franquicia pública, puede compararse con lo que llamo "ciudadanía intelectual". Véase el análisis de Jeffrey Williams de la franquicia pública (no reductible a franquicia corporativa según el modelo McDonald's o Kentucky Fried Chicken) en "Franchising the university", en Henry Giroux y Kostas Myrsiades (comps.), *Beyond the Corporate University:*

tada esfera pública de la academia, generada por –y fundada en– eventos tales como conferencias y disertaciones públicas. El compromiso activo en esta clase de eventos, especialmente si son ajenos a la propia especialidad, obviamente le quita tiempo a otras actividades, pero también puede revigorizarlas y aportar un foro para explorar maneras de conectar el trabajo académico tanto entre disciplinas como con otras actividades en el ámbito social. Este compromiso es importante tanto para el cuerpo docente como para los estudiantes. Ocurre en lugares que permiten intercambios diferentes y posiblemente más básicos y mutuamente cuestionadores que los que comúnmente ofrece –o son propios de– el salón de clase. Los temas tratados en estos lugares alternativos también pueden intersectar con preocupaciones sociales, políticas y culturales relativas a las esferas públicas nacionales y transnacionales.

Abogar por la importancia de la ciudadanía intelectual crítica es afirmar una concepción de la universidad como *locus* de análisis y debate de temas no confinados a una disciplina o área de conocimiento. También es destacar la importancia de ofrecer foros de discusión de políticas que suelen ser consideradas en formas extremadamente restringidas, a corto plazo o inhibidas, tanto por parte del gobierno como por los medios. Pero no equivale a denigrar la importancia del aprendizaje y la enseñanza, ni tampoco a creer que deberían ser reemplazados por el discurso de orientación política o la actividad política directa. El aprendizaje y la enseñanza son el negocio del académico y, en la mejor de las circunstancias, su vocación. Podemos criticar la visión del académico como especialista que busca autorreplicarse en sus alumnos, como custodio sacerdotal de valores redentores o como emprendedurista –incluso como táctico niveladora– que promociona productos comercializables. No obstante, debe-

---

Culture and Pedagogy in the New Millennium, Nueva York, Rowman and Littlefield, 2001, pp. 15-28. Véase también el valioso análisis incluido en Bruce Robbins, *Feeling Global: Internationalism in Distress*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

mos insistir en la tensa relación entre las búsquedas pedagógicas o académicas y las preocupaciones e intereses socioculturales e intelectuales de mayor alcance, que nos llevan más allá de nuestra área de conocimiento específico. El estudiante busca un curso de estudios estimulante y anticipa una carrera. En la mayoría de los casos, esa carrera no será académica. No obstante, toda persona con educación liberal debería ser un intelectual y al mismo tiempo un individuo con las capacidades necesarias para ingresar en el mercado laboral: un intelectual en el sentido específico de alguien que tiene una relación de proximidad y distancia con lo que hace y que puede, a través de esa relación, plantear interrogantes críticos para sí mismo y para la sociedad en su conjunto. El docente-académico y el estudiante no sólo se encuentran en el nivel de capacidades o credenciales, sino en un rol que Jean-Paul Sartre definió muy bien cuando observó que un intelectual es alguien que no sólo se ocupa de sus propios asuntos. Cómo no ocuparse de los propios asuntos es un tema tan importante como ser lo bastante competente para ocuparse de ellos, y no tiene por qué implicar una concepción del intelectual como alguien que se apropia de las voces de otros, habla desde las alturas o busca la redención secular.

Concluiré observando que las humanidades o la academia en general no pueden ser vistas ni como una fuerza cultural o política privilegiada que transformará por completo la sociedad ni como una torre de marfil discursiva que ofrece una salida fácil de la sociedad. Pero mi crítica de Readings y, lo que es más importante, de las tendencias mayores de las que creo participa no implica que esté satisfecho con mis propios, explícitamente modestos y admonitorios análisis y contrapropuestas. Sólo diré que, en el mejor de los casos, contienen elementos que creo vale la pena poner en la palestra y defender: elementos que ponen bajo el foco del interés pedagógico e institucional los problemas que me han preocupado durante la escritura de este libro.

EPÍLOGO

En la última generación se produjeron algunos cambios significativos en el contexto del pensamiento crítico y autocrítico. Hace unos quince o veinte años parecía plausible mirar más allá de la disciplina de la historia en busca de tendencias para importar a ella en forma más o menos calificada, a fin de plantear cuestionamientos a los procedimientos históricos convencionales o dominantes. De allí –con respuestas que iban desde la política del buen vecino a una variación de la Guerra Fría si no a la percepción de un "eje del mal"– se miraba al formalismo, el estructuralismo, el postestructuralismo, la teoría literaria o lo que en términos más generales se denomina teoría crítica, para localizar palancas que pudieran desplazar ciertas tendencias disciplinarias –para algunos excesivamente restrictivas– en la historiografía. Recientemente nos hemos interesado en desarrollos tan notables como la teoría poscolonialista, la teoría *queer* y la teoría crítica de la raza. Pero creo que el modelo de importación/exportación ya no funciona. Con todo, la historiografía a menudo ha enfrentado los desafíos críticos a través de la incorporación ultraselectiva, y últimamente ha habido incluso una fuerte reacción en dirección neopositivista, empírica, antiteórica o al menos domesticadora, en la que convergen tendencias izquierdistas y neoconservadoras. Algunas señales del alejamiento de –o incluso del enfrentamiento con– la teoría son *Sur la "crise" de l'histoire*, de Gérard Noiriel;[1] *In Defense of History*, de Richard J. Evans;[2] y el inolvidable *The Killing of History: How a*

[1] Gérard Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, París, Belin, 1996 [trad. esp.: *Sobre la "crisis" de la historia*, Madrid, Cátedra, 1997].

[2] Richard J. Evans, *In Defense of History*, Nueva York, W. W. Norton, 1997.

Discipline Is Being Murdered by Literary Critics and Social Theorists, de Keith Windschuttle.[3] Russell Jacoby se ha dedicado a apalear a los intelectuales académicos y denostar las orientaciones teóricas de una manera que a veces combina el neoconservadurismo y un aparente izquierdismo: una extraña fantasmagoría intelectual en la que Theodor Adorno se transforma en figura especular de Leo Strauss. La convergencia antiteórica de izquierda y derecha se hace evidente en la colección (que incluye un ensayo de Jacoby) editada por Elizabeth Fox-Genovese y Elizabeth Lasch-Quinn, *Reconstructing History: The Emergence of a New Historical Society*.[4] una serie de manifiestos dedicados a los padres de las editoras (y también a un abuelo), y que presuntamente sirven a los intereses de una sociedad histórica intelectualmente conservadora.

A pesar de las limitaciones obvias del modelo de importación/exportación de intercambios académicos, el desarrollo de los estudios culturales y el nuevo historicismo dentro de los estudios literarios sugiere posibles interacciones e incluso vínculos con la historiografía, que garantizan una mayor atención por parte de los historiadores profesionales. Lamentablemente, en numerosas ocasiones ha habido resistencia activa o denigración. El rol relativamente subalterno de la teoría en los estudios culturales la vuelve más atractiva para los historiadores tradicionales; pero la teoría también tiene algunos rasgos que resultan antipáticos a muchos profesionales, como el enfoque primordialmente ahistórico o sincrónico (particularmente en el estudio de los medios masivos y el consumismo) y las tendencias monolinguales y no comparativas (ya se trate de estudios culturales estadounidenses, ingleses, franceses o alemanes). De allí que haya

[3] Keith Windschuttle, *The Killing of History: How a Discipline Is Being Murdered by Literary Critics and Social Theorists*, Paddington, Australia, Macleay Press, 1996.

[4] Elizabeth Fox-Genovese y Elisabeth Lasch-Quinn (eds.), *Reconstructing History: The Emergence of a New Historical Society*, Nueva York, Routledge, 1999. El ensayo de Russell Jacoby es "A new intellectual history?" (pp. 94-118); tomado de *American Historical Review*, 97 (1992), pp. 405-424, que también incluye mi respuesta crítica.

padecido por igual las críticas de los teóricos críticos y los historiadores adversos a la teoría. El nuevo historicismo ha recibido mayor influencia que los estudios culturales, y a menudo de manera explícita, de las recientes teorías críticas, sobre todo de ciertas variantes del postestructuralismo (con Foucault y la deconstrucción casi siempre a la cabeza). Pero su confianza en la anécdota, por lo menos como gesto inaugural de la pesquisa, y su habitual uso de la técnica de montaje a través de la yuxtaposición de textos o prácticas significativas de todo el mapa sociocultural han hecho que los historiadores consideren idiosincrásico si no arbitrario su sentido del contexto. Estas limitaciones siempre se han tenido en cuenta, pero no afectan los aspectos más valiosos del trabajo, tanto en los estudios culturales como en el nuevo historicismo.[5] Más aún, los estudios culturales con filiación en la denominada escuela de Birmingham –que incluía a figuras tales como Edward Palmer Thompson, Raymond Williams y Richard Hoggart– no sólo destacaron la importancia de la dimensión histórica, incluyendo el trabajo de archivo a gran escala, sino que la convirtieron en modelo de investigación para muchos historiadores, sobre todo aquellos que orientaron su pesquisa histórica hacia la experiencia y la cultura, en particular la cultura popular. Y el nuevo historicismo ha tenido una interacción mutuamente beneficiosa con la historiografía y sus practicantes profesionales, como Thomas Laqueur y Carla Hesse, y otros no filiados a Berkeley o involucrados en la publicación *Representations*.

Un fenómeno interesante aquí es el análisis, publicado por *American Historical Review*, del volumen *Beyond the Cultural Turn*, editado por Victoria E. Bonnell (socióloga) y Lynn Hunt (historiadora y presidente de la American Historical Association en 2002-2003), que con-

[5] Véase, por ejemplo, las interesantes retrospectiva y prospectiva incluidas en Catherine Gallagher y Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, y también las referencias en Patrick Brantlinger, "A response to *Beyond the Cultural Turn*", en *American Historical Review*, 107 (2002), pp. 1500-1511, a las que aludo más adelante.

tiene artículos de otros sociólogos e historiadores notables.[6] Quizás sería contraproducente poner demasiado énfasis en este volumen, que fue el resultado de una serie de conferencias y que, por lo tanto, presenta la acostumbrada divergencia y desigualdad entre sus artículos. Pero el hecho de haber sido seleccionado por la *American Historical Review* le otorga un estatus especial y lo ha colocado en la palestra. Ronald Grigor Suny, historiador profesional que actualmente trabaja en un departamento de ciencia política; Patrick Brantlinger, profesor de inglés interesado en la historia y la cultura; y Richard Handler, antropólogo con franca filiación al trabajo de Franz Boas, han reflexionado sobre este volumen en la *American Historical Review.*

La interdisciplinaridad ha quedado de manifiesto en la selección de los comentadores y en la elección de un libro interdisciplinario para debatir las actuales tendencias de la historiografía. Pero, aunque presta algo de atención al rol de los estudios literarios y la teoría crítica (particularmente en el artículo de Brantlinger), pone mucho más énfasis en la relación de la historia con (o su simple inclusión en) las ciencias sociales y muestra escaso interés por los campos disciplinarios o subdisciplinarios: los editores no presentan la historia intelectual –incluyendo su cada vez más estrecha interacción con la historia cultural y la teoría crítica– como una subdisciplina en diálogo con la historia social y cultural, aunque su estatus en cierto sentido liminal dentro de la profesión histórica podría convertirla en candidata probable para un enfoque interdisciplinario o crosdisciplinario que observe lo que ocurre dentro de, y también entre, las disciplinas.[7] Esta

[6] Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley, University of California Press, 1999; *American Historical Review*, 107 (2002), pp. 1475-1520.

[7] Cabría señalar cierta similitud con la orientación de Carolyn Steedman, analizada en la introducción. *Beyond the Cultural Turn* incluye un posfacio de Hayden White. Sin embargo, a White no lo preocupan las diferencias específicas ni el interjuego de las subdisciplinas dentro de la historiografía profesional, ni tampoco sus consecuencias para las relaciones entre la historia y otras disciplinas. Su análisis se mantiene dentro de los términos establecidos por los artículos que conforman el

selectividad contrasta hasta cierto punto con el enfoque del volumen *The New Cultural History*,[8] editado diez años atrás por Lynn Hunt, que funciona como contrapunto de *Beyond the Cultural Turn.* En *The New Cultural History,* la historia intelectual por lo menos quedaba integrada a una amplia concepción de la historia cultural. Una de las razones por las que el relativo desinterés del último libro es preocupante, y a la vez revelador, es que la historia intelectual ha sido un importante conducto para las tendencias teóricas y autocríticas dentro de la profesión histórica, a veces al punto de aportarle un elemento tábano o una fructífera línea de autocuestionamiento.[9]

---

volumen, y se vuelca hacia una abarcadora discusión de los "temas más generales –filosóficos, teóricos, ideológicos y metodológicos–" de los que, a su entender, se ocupan los artículos (*Beyond the Cultural Turn, op. cit.*, p. 135). También cabe mencionar el ensayo "Problematizing the self", de Jerrold Seigel, que sigue un enfoque relativamente ateórico de la "historia de las ideas", reformulada y revitalizada según la obra de Geertz. Sus interpretaciones o lecturas de figuras tales como Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida tienden a adaptarse al tema del "yo", y sus casi siempre negativos supuestos en lo concerniente al postestructuralismo –o incluso a variedades de la teoría crítica en general– se acercan a los de las editoras. En cualquier caso, es difícil relacionarlos con los puntos clave de la introducción de las editoras, sobre todo con la necesidad de reafirmación de lo social frente al giro cultural. Vale la pena advertir que hay una sola referencia al posfacio de White en los ensayos de Suny (p. 1499) y de Handler (p. 1520), y ninguna al aporte de Seigel en los artículos.

[8] Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.

[9] Bonnell y Hunt a veces ensayan tímidas defensas de la teoría. Pero insisten en que "hasta los artículos y ensayos más teóricos incluidos aquí tienen un enfoque resueltamente empírico" (Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn, op. cit.*, p. 23). Y a pesar de la clara intención de cuestionar la deseabilidad de la división entre teoría y práctica, sus palabras finales terminan por reforzarla: "El cambio, cuando llegue, sin duda provendrá de algo distinto a la prescripción teórica. Provendrá de nuevas prácticas arraigadas en el mundo social en maneras que no podemos ver" (p. 27). ¿Por qué reducir teoría a prescripción o ignorar el rol de las prácticas teóricas que bien pueden estar vinculadas con otras prácticas, incluyendo las formas de investigación y la "arraigada" acción social? Las prácticas (incluso las prácticas lingüísticas) son importantes, pero no deberían ser transformadas acríti-

En su introducción al volumen, Bonnell y Hunt señalan las razones del giro cultural en la historia, iniciado por dos textos que marcaron un hito en 1973: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* [*Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*], de Hayden White, e *Interpretation of Cultures: Selected Essays* [*La interpretación de las culturas*], de Clifford Geertz. Las editoras también están atentas a las limitaciones del modelo de importanción /exportación, y, junto con algunos otros colaboradores, afirman que la influencia de White y Geertz probablemente ha sido excesiva, o al menos demasiado acrítica y selectivamente adoptada, en ciertas áreas de la historiografía (apreciación más pertinente, como ellas mismas señalan, a la recepción de la obra de Geertz que a la de White). Pero Bonnell y Hunt no rastrean ni analizan la recepción de los textos de Geertz y White por las distintas disciplinas, procedimiento que podría aportar una estimación crítica más concreta y adecuada de su rol actual, así como también de las divergencias significativas de sus enfoques con respecto a la naturaleza y las consecuencias del "giro cultural". Por cierto, pueden amalgamarse bajo el estandarte de Geertz y White y al mismo tiempo asimilar, o al menos acercarse con sumo interés, a otros teóricos como Foucault, Derrida y Bourdieu. Como las propias Bonnell y White reconocen en algunas ocasiones, los agrupamientos esquemáticos pueden oscurecer diferencias sutiles en los desarrollos recientes, así como también las críticas más exhaustivas de diversas figuras y tendencias, tanto dentro de como entre las disciplinas.[10]

---

camente en un nuevo territorio o una instancia final. Cuando oponemos la "práctica" a la "teoría" en términos engañosamente binaristas, no dejamos suficiente espacio para la reflexión crítica sobre la teoría o la práctica.

[10] Para una crítica de Geertz en un libro publicado más de una década antes que *Beyond the Cultural Turn*, véase Vincent Capranzano, "Hermes' Dilemma: The masking of subversion in ethnograpic description", en James Clifford y George E. Marcus (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 51-76. Véase también mi crítica a veces convergente, publicada poco después (y sin tener conocimiento) de *Writing Culture*, en *Soundings*

Bonnell y Hunt formulan así las razones del "giro" cultural y la necesidad de un *Aufhebung* con orientación cultural y social:

> Frustrados por las limitaciones de la sociología histórica y la historia social; vale decir, frustrados por los constreñimientos de una idea de lo social excesivamente prudente y lógica, y casi siempre materialista, los historiadores sociales y los sociólogos históricos comenzaron a orientarse hacia la cultura y a observar los contextos culturales en los que actuaba la gente (ya se tratara de grupos o de individuos). Comenzaron a elaborar, cada vez con mayor frecuencia, temas de investigación que privilegiaban los símbolos, los rituales, los discursos y las prácticas culturales antes que la estructura social o la clase social. Como hemos visto, a menudo recurrían a los antropólogos en busca de guía. Este giro lingüístico fue alimentado más tarde por el surgimiento del estructuralismo y de su sucesor, el postestructuralismo.[11]

Las autores expresan luego su preocupación por las consecuencias de este "giro" de lo social a lo cultural, y también su deseo de un renovado sentido de la disciplinaridad:

> Simplificando al extremo una historia larga y complicada, podría decirse que el giro cultural amenazaba con borrar toda referencia al contexto o las causas sociales, y no ofrecía ningún parámetro de juicio particular que reemplazara los enfoques –aparentemente más rigurosos y sistemáticos– que habían predominado en las décadas de 1960 y 1970. Despojados de sus postulados anteriores, los métodos culturales no parecían tener ya ningún fundamento.[12] [...]
>
> El diálogo entre disciplinas depende, en parte, de la percepción concreta de las diferencias existentes entre unas y otras; el intercambio es abso-

---

in Critical Theory, Ithaca, Cornell University Press, 1989, cap. 5. Véase también mi argumentación alusiva en "Is everyone a *mentalité* case? Transference and the 'culture' concept", incluido como capítulo 3 en *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

[11] Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, *op. cit.*, p. 8.

[12] *Ibid.*, pp. 9 y 10.

> lutamente inncesario cuando todo es igual o lo mismo; lo interdisciplinario sólo puede funcionar si, de hecho, existen diferencias disciplinarias. De este modo, es adecuado renovar el énfasis en la diferencia disciplinaria o la "redisciplinarización".[13]

Es difícil evaluar reclamos y disensos expresados de manera tan generalizada que escapan a los estándares mismos de juicio que, según las editoras, el giro cultural ha puesto en peligro. Un análisis exhaustivo de algunos textos o artefactos destacados, si bien no ofrecería el espectro representativo imprescindible (y por fuerza discutible) para establecer generalizaciones más amplias, por lo menos habría aportado mayor especificidad y agudeza crítica al debate. ¿El interés por "los símbolos, los rituales, los discursos y las prácticas culturales" realmente hizo que no se prestara más atención a "la estructura social o la clase social"? ¿Acaso este proceso ocurrió en la obra de William Sewell, uno de los principales referentes de las autoras y eminente colaborador del volumen? Su *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1849* (1980) parecería ser una instancia relativamente exitosa de la integración viable de cultura y sociedad en un enfoque de los problemas.[14] La queja de las edi-

[13] *Ibid.*, p. 14.

[14] William Sewell, en "The concept(s) of culture", y Richard Biernacki, en "Method and metaphor", reflexionan sobre la práctica en los artículos incluidos en *Beyond the Cultural Turn*. Sewell define la cultura en términos de práctica, a la que distingue de la cultura como sistema de símbolos y significados. Esta definición proviene de Geertz y presuntamente fue hegemónica en las décadas de 1960 y 1970. El "concepto de cultura como práctica [...] se ha vuelto cada vez más dominante en las décadas de 1980 y 1990" (p. 43). Sewell define luego la cultura como práctica según la idea –de Ann Swidler– de "un 'equipo de herramientas' compuesto por un 'repertorio' de 'estrategias de acción'" (p. 45). De allí que "la cultura no es un sistema coherente de símbolos y significados sino una variada colección de 'herramientas' que, como lo indica la metáfora, han de entenderse como medios para la realización de la acción" (p. 46). La primera afirmación es aceptable, pero la segunda resulta demasiado restrictiva y hasta engañosa, además de estar ideológicamente investida de una manera no explícita. La cultura como colección de herramientas circunscribe por completo la noción de performatividad, e incluso parece ir en dirección

toras tampoco afectaría a Edward Palmer Thompson, cuyo *Making of the English Working Class* (1963) [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*] es un texto crucial para *Beyond the Cultural Turn* porque, como reconoce uno de los colaboradores –Richard Biernacki–, la obra de Thompson "tendió un puente entre la vieja historia social y la nueva historia cultural"; utilizó ejemplos particulares "para ilustrar la premisa de que la economía se transforma en una fuerza histórica sólo si está codificada en la cultura e interpretada en la

---

a una concepción meramente instrumental; y por cierto coincide con ciertos aspectos de la clase de teoría de "elección racional" que alguien como Suny querría evitar, o al menos contrarrestar, invocando un concepto de cultura más amplio. Biernacki diferencia la práctica de la semiótica, a la que iguala con los sistemas de signos verbales. Considera la práctica como otra dimensión del pensamiento de Geertz, a la que éste denominaba "la lógica informal de la vida real" (citado en p. 75). En este sentido, la práctica es todavía simbólica (o significante), pero está implícita en la acción y no es "articulada discursivamente". Constituye un "saber hacer tácito" a través de movimientos corporales (por ejemplo, la fabricación y la ejecución de instrumentos), un "*ethos* o estilo" (por ejemplo, en el ascetismo "de este mundo" que sobrevive en la ética protestante) y una circulación de "mensajes que van más allá de los signos que emplean esas prácticas" (p. 77) (por ejemplo, la experiencia de leer el diario como parte de la creación de una comunidad nacional anónima "imaginaria"). Biernacki también alude al interesante caso de la doble entrada en la teneduría de libros que, en plena "era del despegue capitalista", fue aplicada de manera deficiente por los contadores, cosa que indica que su rol no era puramente instrumental en términos de producción de beneficios, sino que "encajaba en un más amplio *ethos* de cálculo, abstracción del contexto y representación espacial de la información, independiente de las metas culturalmente delimitadas y el significado último de la conducta" (p. 76). A pesar de la vaguedad de algunos de sus postulados, Biernacki reconoce que los usos del lenguaje pueden articularse en términos de esquemas prácticos implícitos que no siempre se adaptan a lo que la gente dice que hace en el lenguaje, y señala, como Sewell, aquellos usos performativos del lenguaje que no pueden reducirse a usos representacionales. Es obvio que, en los sentidos antes señalados, la "práctica" socava la oposición entre cultura y sociedad. Cabe preguntarse cómo se relacionan entre sí los diversos tipos de práctica significante, y también (diría yo) hasta dónde las teorías informan las prácticas (incluyendo los usos de lenguaje) a las que refieren o tienen otros propósitos y funciones (por ejemplo, la autolegitimación, los efectos de sublimidad o el intento de alcanzar la pureza y trascender el involucramiento en lo empírico y lo referencial.)

experiencia";[15] consideró la cultura indispensable pero no plenamente autónoma,[16] y hasta aportó "evidencia incontestable de la dependencia de la cultura" con respecto a "las necesidades del capital".[17] Yo agregaría que el "giro" del propio Thompson hacia la cultura y la experiencia estuvo orientado a un análisis más fino de la estructura social y de clases y que, en todo caso, se apoyó en el empirismo y en cierta engañosa resistencia a la teoría. Además, el enfoque que Thompson tenía de la religión era, en el mejor de los casos, miope e insensible, y entraba dentro de lo que podríamos considerar un desdén extensivo del significado de la religión y sus desplazamientos seculares (incluyendo el ritual) propio del pensamiento moderno (continuando una tendencia cuya muy selectiva estrella guía es el Iluminismo).[18] Más aún, hasta Biernacki, quien reconoce que "el celebrado giro hacia la historia cultural se basó en una inconfesada continuidad" (que incluye la continuidad de antiguas tendencias de la historia social y la sociología), acepta que la única alternativa al esencialismo o el fundamentalismo es el constructivismo radical, sin advertir la interdependencia y el refuerzo mutuo de este par de binarios opuestos.

Aunque ciertos historiadores están convencidos de haber pasado de la sociedad a la cultura, convendría testear esa convicción con su práctica actual para comprender mejor o elaborar una "teoría" de esa práctica. ¿Y acaso podemos confundir y fundir vertiginosamente

[15] Richard Biernacki, "Method and metaphor", en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, *op. cit.*, p. 65.

[16] Richard Biernacki, "Method and metaphor", en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, *op. cit.*, p. 65.

[17] *Ibid.*, p. 67.

[18] Para un análisis exhaustivo de *The Making of the English Working Class* [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*], que reconozca su importancia y no obstante señales sus limitaciones en el tratamiento dado a las mujeres, véase Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, cap. 4. El libro de Scott, que insiste en combinar historia social y cultural, podría ser otro ejemplo del cuestionable estatus de la idea de que ha existido un movimiento de lo social a lo cultural después de los años setenta.

el giro hacia la antropología, el giro cultural y el giro lingüístico (por no mencionar el giro hacia la teoría), incluso tomando a Geertz como figura representativa? Hasta quienes continúan resaltando la importancia del uso del lenguaje, incluyendo su rol en prácticas significativas generadoras de ideas, podrían considerar sospechosa esta confusión-fusión, sobre todo a la luz de la muy difundida y ya estandarizada insistencia en la performatividad (incluyendo los gestos y movimientos corporales) no sólo del lenguaje construido acotadamente como tal, sino también de la danza, el teatro, la música, la pintura, y los rituales, festivales y actividades socioculturales de toda clase. Más aún, la famosa o notoria idea derridiana de la textualidad (que data de *De la grammatologie* [*De la gramatología*], publicado por primera vez en 1967) no sólo se aplicó al lenguaje en un sentido delimitado sino que se propagó a todas las huellas instituidas, de manera de hacerla converger en importantes sentidos con múltiples prácticas significantes. ¿La idea relativamente común y corriente de texto de Geertz (como lenguaje escrito, hablado o leído –ciertamente inscripto– analogizado a la cultura) es acaso similar a la de Derrida, y quizás tiene las mismas implicaciones críticas? ¿Cómo es posible aludir a la importancia y el significado de Foucault para la investigación y la comprensión de sí, y al mismo tiempo afirmar sin inmutarse que "es adecuado renovar el énfasis en la [...] 'redisciplinarización'"? ¿Y acaso la noción de una mismidad blanda y homogeneizante es la única alternativa a las tajantes si no decisivas fronteras disciplinarias? ¿Dónde ha quedado el complejo concepto de "diferencias dentro" de las disciplinas que fuera el sello distintivo del pensamiento postestructuralista? ¿Y las concepciones de hibridez o *métissage* ya no tienen aplicación válida en las prácticas disciplinarias? Si alguien tiene una idea clara y definida, inconmovible de la identidad disciplinaria, ¿puede evitar suscribir la idea demasiado disciplinaria de que un departamento determinado controla un conjunto de problemas y procedimientos de investigación o "es dueño" de una disciplina y de sus practicantes (quienes, para ser auténticos, deben "pertenecer" al departamento)? Podemos plantear estos inte-

rrogantes y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la capacitación en aquellas prácticas disciplinarias que tienen coherencia pragmática y podrían estudiarse mejor a través de los métodos etnográficos con los que nos han familiarizado los estudios de las ciencias.

Analizar argumentaciones o puntos específicos puede ser una tarea interminable y estéril. No obstante, lo que sigue siendo cuestionable en la retórica de las editoras es el imperativo ideológico fundamentado en una sensación o sentido de pérdida; más específicamente, de un pasado que hemos perdido y debemos luchar por recuperar aunque sólo sea para incluirlo en una síntesis de orden más alto. A pesar de sus limitaciones y frustraciones obvias, este pasado fue, presuntamente, sitio de estándares, fundamentos y disciplinaridad rigurosos. Este tipo de quejas son esquirlas neoconservadoras de las guerras culturales, y desconcierta verlas regenerarse de forma relativamente no autoconsciente en una obra académica seria.[19]

El marco de referencia de *Beyond the Cultural Turn* –con sus exclusiones, sus desintereses manifiestos y sus preguntas evasivas– resuena en ciertos aspectos de las palabras introductorias del plantel editorial de *American Historical Review:*

> Uno de los cambios más espectaculares ocurridos en nuestra disciplina entre las décadas de 1960 y 1980 ha sido el creciente

[19] Particularmente por la visión de sus editoras, *Beyond the Cultural Turn* se acerca a *Telling the Truth about History*, de Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob (Nueva York, W. W. Norton, 1994). La argumentación básica de este libro es la oposición entre un pasado perdido en el que existía una "narrativa única de la historia nacional que la mayoría de los estadounidenses aceptaba como parte de su legado" y un presente conflictivo en el que se pone "cada vez más énfasis" no en la cultura en general sino en el multiculturalismo: "la diversidad de experiencia étnica, racial y de género" acompañada por "un profundo escepticismo sobre si la narrativa de los logros de los Estados Unidos es algo más que un encubrimiento autocomplaciente [del] poder de las elites". Las autoras aumentan la carga postapocalíptica cuando afirman que "la historia ha sido sacudida hasta sus cimientos científicos y culturales en el mismo momento en que esos cimientos están siendo debatidos" (p. 1).

> número de historiadores profesionales que comenzaron a autodefinirse como "nuevos historiadores sociales" y a considerar que su trabajo tomaba prestado de –o se renovaba a partir de– las distintas disciplinas de las ciencias sociales. Más adelante, a partir de los años ochenta, el procentaje de historiadores profesionales que proclamaban su filiación con la "nueva historia cultural" comenzó a crecer ostensiblemente. Lo que a su vez condujo a novedosas ideas sobre las conexiones entre la historia y sus campos vecinos, incluyendo algunas ramas de las humanidades como la crítica literaria. [...] Los artículos y reseñas que siguen a continuación fueron solicitados con vistas a expandir el debate más allá de las disciplinas de las coeditoras [Bonnell y Hunt], y con la intención de ver cómo son vistos, desde otros confines intelectuales, la relación entre lo "social" y lo "cultural" y los cambios recientes en la práctica histórica.[20]

A pesar de la falta de estadísticas que respalden las generalizaciones impresionistas, y, lo que es más importante aun, de la falta de investigación acerca de lo que los historiadores alineados bajo ciertos rótulos hacían en realidad, estas palabras introductorias expresan un nuevo y nobilísimo sueño. Un sueño que hubiera sido menos excluyente de haber tomado algunos de los elementos superficialmente tratados en el volumen, pero señalados por los mismos artículos y reseñas que lo componen –sobre todo el rol de la reflexión autocrítica en lo atinente a las diferencias dentro de (y no simplemente entre) las disciplinas–. En el comentario introductorio de la *American Historical Review*, la mención de las "tendencias" no es simplemente descriptiva sino performativa, e incluso normativa; sobre todo porque aparece en las páginas de la que a todas luces se considera la publicación oficial de una disciplina profesional en los Estados Unidos. Estas palabras iniciales no sólo establecen lo que presuntamente ha ocurrido sino que plantean lineamientos, según los cuales las humanidades

[20] *American Historical Review*, 107 (2002), p. 1475.

parecerían encontrarse en campos vecinos en vez de ser parte integral de la compleja, internamente dialogizada "identidad" de la historia profesional, en tanto disciplina científico-social y disciplina humanista. La relación variable de los lineamientos con los intereses y las orientaciones de los historiadores y sociólogos que colaboraron en el volumen mencionado es una inadvertida característica de los procedimientos, que, aunque obvia, vale la pena mencionar.

Los artículos y reseñas incluidos en el volumen son, en aspectos importantes, muy diferentes entre sí; pero especialmente en los casos de Brantlinger y Handler divergen de los lineamientos enunciados por las editoras de *Beyond the Cultural Turn* y repetidos por el plantel de la *American Historical Review.* Un rasgo que, no obstante, comparten todos los artículos es la sensación de que el "más allá" [*Beyond*] del título del libro está estrechamente relacionado con un "antes"; y que el aparente movimiento –o al menos el deseo de movimiento– más allá del "giro cultural" [*the Cultural Turn*] no sólo indicaría continuidades sino también desarrollos imprevistos y hasta a veces un posible retroceso, sobre todo hacia una forma de historia social subteorizada o basada en supuestos cuestionables. Estos supuestos implicaban una división demasiado tajante entre sociedad y cultura (a menudo considerada epifenoménica) y la marginación de los enfoques (incluyendo algunas variantes de la historia intelectual) que se ocupaban de los productos menos "ordinarios" o más excepcionales de la actividad cultural y de la manera en que los textos (o las prácticas significantes), si bien informados por múltiples contextos sociales y culturales, podían retrabajar o plantear desafíos a esos contextos. Estos textos o artefactos exigen una respuesta más-que-contextualizadora u objetivadora del lector (sea en términos de sociedad o de cultura), incluyendo al historiador sensible al problema de su participación en los problemas que se estudian y consciente de los con-

[21] Los artículos de Suny, Brantlinger y Handler desarrollan estrategias opuestas entre sí en maneras sumamente inspiradoras. Suny se preocupa justificadamente por el giro hacia la teoría de la "elección racional" en la ciencias políticas, y por la manera

textos corrientes de investigación y debate.[21] Por cierto, pareciera que las editoras de *Beyond the Cultural Turn*, y algunos de sus colaboradores, tienden a resistir ciertas transiciones en la historiografía, sobre todo aquellas que le otorgan una dimensión más acentuadamente teórica, autorreflexiva, autocrítica, contestataria e internamente dialogizada caracterizada, por ejemplo, por el problema de las relaciones transferenciales tanto con los objetos de estudio como con los otros investigadores y por la necesidad de elaborar esas relaciones de la manera más viable posible. Más aún: en su relación con el yo, la sociedad y la cultura, el psicoanálisis tiene, en el mejor de los casos, un lugar muy restringido "más allá del giro cultural", que puede hacerle

---

procrusteana en que elimina múltiples e importantes preocupaciones de la historia cultural. De allí que intente, comprensiblemente, mostrar la importancia de un estudio de la cultura bien fundamentado que enfatice el rol de la experiencia. Pero, visto desde la historiografía y la teoría crítica, el enfoque de Suny resulta normalizador o convencionalista en tanto es conciliador y apenas se ocupa de problemas significativos: entre ellos, las ideas mismas de cultura y experiencia. Estos problemas están mejor analizados en el artículo de Brantlinger, quien señala la cuestionable denostación de los estudios culturales y el nuevo historicismo en *Beyond the Cultural Turn* y, al mismo tiempo, explora las virtudes y limitaciones de la contextualización con respecto a los artefactos culturales "como trabajos", que pueden desafiar sus contextos de producción o recepción y son en sí mismos acontecimientos históricos más o menos significativos. También plantea acertadamente el interrogante de si la "descripción densa" (el ampliamente aceptado término acuñado por Clifford Geertz, el antropólogo dilecto de *Beyond the Cultural Turn*) no es tanto un concepto teórico como una descripción de –incluso una "pragmática excusa para"– lo que generalmente hacen los historiadores y los antropólogos (*American Historical Review*, 107 (2002), p. 1503). Handler objeta la división entre cultura y sociedad, puesto que se convierte en pretexto del retorno a una historia social presemiológica y quizás precrítica. Defiende el enfoque sociocultural que cuestiona fructíferamente la oposición binaria entre cultura "material" y "simbólica", pero quizás no está lo bastante alerta a los aspectos conflictivos del constructivismo radical o su confusión-fusión con el estudio del proceso semiótico en general (cuyas complejas, internamente divididas y a veces opacas dimensiones no suelen ser debidamente analizadas por un constructivismo que ve los procesos de "construcción" en términos demasiado intencionales, conscientes, determinados, orientados hacia una meta y, en cualquier caso, antropocéntricos).

dar la espalda a numerosos conflictos con el pretexto de encarar otros más nuevos, o por lo menos más "reales" o "fundamentales".

Creo que hemos llegado al punto en que los intercambios críticos constructivos entre distintos historiadores se han vuelto posibles; vale decir, entre historiadores sociales, culturales e intelectuales, y también entre historiadores y profesionales de otros departamentos o disciplinas (incluyendo antropólogos y sociólogos, no solamente acerca de los métodos etnográficos en la microhistoria sino, por ejemplo, acerca de las relaciones transferenciales con el otro, abarcando la cuestión de quién es o no es considerado un interlocutor digno o una voz crítica y no un simple informante, un objeto de estudio o un *outsider* proveniente de otra disciplina). Pero esta posibilidad podría ser abortada por el renacido positivismo, el atrincheramiento disciplinario y la más o menos informada aversión a la reflexión teórico-crítica. También podría ser abortada por las políticas de identidad disciplinaria. Por ejemplo, el historiador podría legitimar su aversión por la teoría apoyándose implícita o explícitamente en un concepto deningrante del "historiador trabajador" o en una idea de la historia como "práctica" artesanal adversa a la teoría que, sencillamente, se aprende haciendo. Pero cualquier campo, incluyendo sus aspectos artesanales, se empobrece si no es aireado por la reflexión crítica y el autocuestionamiento, que abarca a veces la internalización o el reconocimiento de la importancia de ciertas cuestiones provenientes de otros campos. Del mismo modo, los intercambios críticos constructivos no se ven favorecidos por el teoricismo recalcitrante ni por la teoría de altura que autorreferencialmente se alimenta de sí misma, construye fenómenos históricos como meras instancias de procesos transhistóricos y puede incluso desalentar o desdeñar la investigación histórica.

La aguda crítica del monolingüismo y la insistencia en anticipar, con cautela y respeto, que el otro puede hablar un lenguaje que yo quizás no domine del todo, o que ni siquiera entienda, debería extenderse más allá del área de las denominadas lenguas naturales –como el castellano, el urdu o el tewa– y aplicarse también a los lenguajes

dentro y a través de los lenguajes naturales, incluyendo las variaciones vernáculas y los diversos lenguajes de la teoría crítica. Una forma poco reconocida, e incluso convalidada, de imperialismo y etnocentrismo lingüístico es la creencia en que los diversos usos de los lenguajes deberían traducirse sin pérdidas ni restos significativos al lenguaje reconocido como transparente, normativo u ordinario (en efecto, normalizador) dentro de un campo o disciplina dados. Esta creencia puede justificar implícitamente el supuesto de que la teoría es innecesaria: apenas una mera jerga oscurantista o una afectación alienada y alienante. Sin negar el valor de lo que Antonio Gramsci o Edward Palmer Thompson consideraban la filosofía vívida y a veces poderosamente articulada del oprimido, afrontamos el desafío de explorar las posibilidades y los límites de traducción mutua entre los diversos usos del lenguaje, incluyendo las maneras en que las teorías críticas se ponen mutuamente a prueba y ponen a prueba el lenguaje "ordinario" y sus presupuestos, como también las maneras en que las traducciones orientadas hacia lo "ordinario" a veces hacen bajar a tierra –para un chequeo periódico de realidad, el reabastecimiento de combustible o hasta un porrazo paródico– a las teorías que vuelan demasiado alto, son autorreferencialmente enrevesadas o intentan devorarlo todo a su paso.

Y, lo que es más importante aún, debemos insistir en la falta de adaptación existente entre ciertos problemas significativos y las disciplinas profesionales que pretenden "albergarlos" o, en ocasiones, incluso adueñarse de ellos. Problemas tales como los parámetros de experiencia o identidad y el rol del trauma o la violencia pueden considerarse crosdisciplinarios o transdisciplinarios, en tanto atraviesan distintas disciplinas y pueden ser estudiados –o marginados o superficialmente analizados– por disciplinas diversas.[22] A veces, incluso pueden dar origen a subdisciplinas más o menos evanescentes como los "estudios del trauma". Pero lo importante aquí es que la falta de adaptación entre

[22] Véase el exhaustivo y crosdisciplinario análisis del problema de la violencia y la cultura visual en Martin Jay, *Refractions of Violence*, Nueva York, Routledge, 2003.

problemas significativos y disciplinas no es razón suficiente para marginar los problemas o denostar las disciplinas. Es razón sobrada para explorar los problemas en toda su complejidad, aunque eso nos lleve más allá de las fronteras reconocibles de nuestra disciplina o incluso a disciplinas vecinas y hasta "ajenas" (por ejemplo, a la neurofisiología o la medicina narrativa en el caso de los estudios del trauma). También es razón sobrada para reconocer y afirmar la flexibilidad y la apertura de las disciplinas, y aceptar que alguien que no pertenece a un departamento o una liga profesional determinados puede no obstante contribuir a ellos, o al menos tener iniciativas que vale la pena tomar en serio. En un nivel todavía más básico, es una ocasión inmejorable para reconocer e intentar avalar el intercambio entre distintos discursos (incluyendo la "teoría" y los lenguajes "ordinarios") y entre problemas y disciplinas (incluyendo las múltiples y tensamente relacionadas tendencias existentes dentro de las disciplinas).

He aludido a la sacralización, o sublimización, del trauma. Existe una tendencia similar con respecto a la violencia, que es la típica manera de romper el escudo protector de la psiquis o de transgredir por la fuerza los límites normativos y, en consecuencia, causar traumatización. De allí que trauma y violencia sean vinculados conceptual y evaluativamente de una manera que los construye como experiencias extáticas o fuentes de *jouissance*; por cierto, los constituyentes de lo "real" no simbolizable. Esta tendencia predomina, sobre todo, en el pensamiento apocalíptico y postapocalíptico. Y, por lo menos en su configuración moderna, la violencia ha sido atiborrada de motivos sacrificiales y considerada una fuerza redentora o regeneradora para el individuo y el grupo. René Girard sostenía que lo sagrado o sacralizado en el sacrificio era la violencia misma. Evidentemente, creía estar haciendo un descubrimiento descomunal, transhistórico y antropológico de "cosas que han estado ocultas desde la fundación del mundo".[23] Pero quizás simplemente dejaba nave-

[23] Véase René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, trad. de Stephen Bann y Michael Metteer (1978) Stanford, Stanford University Press, 1987

gar su pensamiento por una ancha corriente de modernidad intelectual y cultural, y expresaba fluidamente uno de sus componentes cruciales aunque sumamente conflictivo. Con diversos grados de distancia crítica con el nexo que vincula la violencia, el trauma, el sacrificio, lo sagrado y lo sublime, esta corriente incluye a personajes tan diferentes como De Maistre, Hegel y Nietzsche. Cabría aquí mencionar la instancia, predominante en el siglo XX, en que la distancia crítica se reduce al mínimo o desaparece y la violencia es justificada o glorificada como fuerza transformadora. En este sentido, la violencia no se considera siempre y necesariamente conflictiva o, en el mejor de los casos, sólo parcialmente justificable en términos del contexto y el fin hacia el que está dirigida, sino como contraria a la razón instrumental, o incluso capaz de trascenderla, y constitutiva de un poder apocalíptico, redentor. De allí que sea sagrada o sacralizante, o, en términos más seculares, la gloriosa portadora y dadora de una experiencia exultante e irrepresentable, presuntamente más allá de toda experiencia y trascendentalmente fuera de este mundo. Quizás la más rotunda y espantosa tendencia antiiluminista –que parte de una crítica de la racionalidad instrumental para caer en la, en el mejor de los casos, evocación equívoca, "sublimación" o hasta glorificación de la violencia y el trauma– sea volver sagrado o sublime aquello que nos atrae y repele, y que no comprendemos del todo.

Encontramos una descarada apología de la violencia en *Reflexiones sobre la violencia*, de Georges Sorel, obra que Zeev Sternhell considera crucial para los fascistas a pesar de su proclamado anarco-sindicalismo "izquierdista" y sus inclinaciones proletarias.[24] El punto crucial

---

[ed. orig.: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Bernard Grasset, 1978; trad. esp.: *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Salamanca, Sígueme,1982], y *Violence and the Sacred*, trad. de Patrick Gregory (1972) Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977 [ed. orig.: *La Violence et le Sacré*, París, Bernard Grasser, 1972; trad. esp.: *La violencia y lo sagrado* (1983), trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1998].

[24] Georges Sorel, *Reflections on Violence*, trad. de T. E. Hulme (1915), Nueva York, Peter Smith, 1941 [ed. orig.: *Réflexions sur la violence* (1908), París, Marcel Rivière

aquí es que la apología de Sorel enfoca la violencia como una fuerza regeneradora o redentora que transfigurará la civilización y marcará el retorno de los valores heroicos y el final del reino de la complacencia burguesa y la racionalidad instrumental o calculadora. Su vehículo, la huelga general del proletariado, es calificado de "catástrofe absoluta"[25] y dejado totalmente vacío de contenido. La especificación de instituciones o prácticas alternativas es evitada o intencionalmente dejada de lado en favor de las tácticas y los llamados a la acción. Sorel golpea repetidamente la nota de lo sublime, sobre todo en las últimas páginas del libro. Sus últimas palabras son: "El socialismo le debe a la violencia los elevados valores éticos por medio de los cuales lleva la *salvación* al mundo moderno".[26] Sorel propone un vínculo entre lo sublime, lo cuasi religioso, el arte y el trabajo, en el que la violencia traerá el reino del trabajo productivo y creativo en un contexto de valores trascendentes y autosacrificiales. Más aún, postula una dicotomía entre la violencia proletaria justificable (el objeto bueno) y la violencia estatal o burguesa (el objeto malo). Esta última presuntamente se manifestó en el Terror durante la Revolución Francesa, y supuestamente se halla a una distancia sideral de la violencia y el terror de la huelga general proletaria, que es preludio y fuente de transfiguración y salvación. No obstante, el proletariado mismo es apenas el portador o la cifra de la transformación violenta; y el giro posterior de Sorel hacia el antisemitismo y el nacionalismo fue motivado por el mismo conjunto de deseos redentores subyacentes a su temprana apología de la violencia apocalíptica y el mito antiestatista de la huelga general. Lo más impactante de sus *Reflexiones sobre la violencia* es la combinación sin paños fríos de la teoría de alto vuelo

---

et Cie, 1972; trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia* (1976), Madrid, Alianza, 2005]; Zeev Sternhell, *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France*, trad. de David Meisel (1983), Berkeley, University of California Press, 1986 [ed. orig.: *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Seuil, 1983].

[25] Georges Sorel, *Reflections on Violence*, *op. cit.*, p. 147.

[26] *Ibid.*, p. 295.

no comprobada por la experiencia, incluyendo una abstracta apología de la violencia, y el detalle periodístico amarillista agitado por una polémica vitriólica contra sus enemigos –en particular, Jean Jaurès, que encarnaba el socialismo reformista razonable que era anatema para la implacabilidad dogmática, "todo o nada", de Sorel–.

Sorel fue muy importante para el primer Walter Benjamin de la "Crítica de la violencia", que es una crítica, sólo y en el mejor de los casos, en el sentido neokantiano y que da voz a una apología más bien acrítica, cuasi religiosa y "sublimadora" de cierta clase de violencia.[27] Aquí se vuelve activa la oposición binaria entre la violencia mítica, estatal, preservadora y representacional, que es mala, y la violencia divina, absoluta, pura y redentora (vinculada a la huelga general del proletariado), que es buena. La violencia buena, o más precisamente sublime o cuasisagrada (en cierto sentido, violencia inaugural u original que está más allá del bien y del mal), es irrepresentable y, por lo tanto, socava performativamente todo el sistema de representación. Éste no es lugar ni momento para un análisis más extenso del confuso postulado de Benjamin, pero cabría señalar que las reflexiones de Derrida al respecto expresan cierta *fort/da* atracción y repulsión hacia la línea de pensamiento de Benjamin; Derrida simpatiza con ella y en ciertos momentos la emula (sobre todo cuando habla de un *coup de force* original, revolucionario), y luego se retracta, especialmente con las analogías al fascismo.[28]

[27] Walter Benjamin, "Critique of violence", en *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. de Peter Demetz, trad. de Edmund Jephcott (1920/1921), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pp. 277-300 [trad. esp.: "Para una crítica de la violencia", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. de Roberto Blatt, selección e introducción de Eduardo Subirats, Madrid, Taurus, 1991].

[28] Acerca de estos temas, véase mi artículo "Violence, justice, and the force of law", en *Cardozo Law Review*, 11 (1990), pp. 1065-1078, escrito en respuesta a una conferencia dada en la Cardozo Law School, donde Jacques Derrida presentó una versión temprana de su ensayo que no incluía la adenda alusiva al nazismo y el Holocausto. El ensayo de Derrida, "The force of law: The 'mystical' foundation of authority", se puede leer en el mencionado volumen de la *Cardozo Law Review* (pp. 920-1045) y

Sorel no parece ser una referencia crucial para Georges Bataille, aunque Bataille estaba familiarizado con el pensamiento de Benjamin y se ocupó explícita aunque tortuosamente de la relación entre el fascismo y su propia apología de la violencia en el contexto traumático del sacrificio, el gasto inútil (*dépense*) y la crítica descomprometida de la racionalidad instrumental; incluyendo, por una vez, una defensa del *surfascisme* o el creciente atractivo de los procedimientos fascistas (entre ellos, la violencia) presuntamente para combatir el fascismo. Bataille tuvo la virtud de resaltar las limitaciones de la racionalidad instrumental y el economismo, y el persistente rol de las fuerzas sacralizadoras y sacrificiales, incluso su a menudo encubierta o encriptada seducción en la modernidad. Pero su relectura de Durkheim y Mauss, influida en parte por el surrealismo y la lectura de Nietzsche, tendió a revertir el énfasis de Durkheim y Mauss en el rol de los límites legítimos como resistencia a la transgresión y el exceso. En cambio, formuló una idea de la existencia social que enfatizaba el valor del exceso, incluyendo el exceso violento y sacrificial, donde los límites amenazaban con convertirse en estímulos a la transgresión.[29] En cualquier caso, la importancia de Bataille radica en haber llevado un conjunto de preocupaciones al pensamiento francés de posguerra y, en líneas más generales, al pensamiento europeo moderno, no sólo para René Girard sino también para muchos otros (Foucault incluido).

Los costados sospechosos del exceso, la transgresión y la apología de la violencia "sublime" quedaron de manifiesto, claro está, en el rol que desempeñaron en el fascismo y el nazismo. A pesar de la cuestionable naturaleza de su marco de referencia ideológico y teórico,

---

en Drucilla Cornell *et al.* (eds.),*Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, Routledge, 1992.

[29] Véanse las selecciones en el apropiadamente titulado *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, ed. de Alan Stoekl, trad. de Allan Stoekl con la colaboración de Carl R. Lovitt y Donald M. Leslie (h), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.

donde el libérrimo deseo deleuziano parece la única opción viable a la rigidez fascista, Klaus Theweleit aporta un valioso análisis de las fantasías violentas, misóginas y antisemitas del Freikorps, sobre todo en los escritos de figuras tan relevantes como Ernst Jünger y Ernst von Salomon.[30] Sería deseable trasladar estos análisis al debate de los fascistas y nazis posteriores, sobre todo a la luz de la excesivamente acotada tendencia a considerar el Holocausto sobre todo, si no exclusivamente, en términos de racionalidad instrumental, maquinaria de destrucción y asesinato masivo industrializado.[31] También sería deseable continuar líneas de pesquisa ya iniciadas, que examinan la hipótesis de que el genocidio nazi pudo haber desplazado o al menos equiparado las prácticas que predominaban en las colonias –y para muchos eran aceptables cuando eran aplicadas a gente de color–. En la obra de Frantz Fanon hay destellos de esta perspectiva, aunque también presenta una cuestionable tendencia a dicotomizar entre violencia buena y mala, y a justificar la violencia anticolonialista ejercida por la gente de color no sólo estratégicamente sino también en términos terapéuticos y transfiguradores, a veces incómodamente próximos a las ideas de Sorel o el primer Benjamin. Pero, desde una perspectiva histórica y crítica, nos ayuda a comprender cómo la violencia colonialista, del tipo que Fanon ataca, alcanzó en ocasiones proporciones genocidas y pudo haber sido análoga a, o incluso fundamento de, iniciativas posteriores que se han considerado –a veces

[30] Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, 2 vols., trad. de Erica Carter y Chris Turner con la colaboración de Stephen Conway, (1978) Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, 1989.

[31] Theweleit afirma: "Analizar la oratoria fascista exclusivamente en términos de las estrategias retóricas de Hitler o Goebbels sería distorsionar el cuadro. Todos los fenómenos fascistas son fenómenos de grupos, estratos u organizaciones. Por otro lado, tiene sentido considerar al 'Führer' desde la perspectiva del fascismo en general; casi cada fenómeno analizado en este libro puede encontrarse en *Mein Kampf* o en los discursos de Hitler. Hitler no es un monstruo único y aislado, sino más bien la condensación más significativa de las pulsiones que motivaron al soldado varón promedio después de 1914" (*Male Fantasies, op. cit.*, tomo II, p. 118n.).

de manera demasiado infundada y demasiado acotada a un contexto exclusivamente eurocéntrico– únicas, totalmente inesperadas y sin precedentes.

Quisiera referirme ahora al que considero un libro no debidamente reconocido, una iniciativa genérica mixta que, si bien no es una obra de historia, incluye material histórico significativo y un valioso análisis crítico: *"Exterminate All The Brutes"*, de Sven Lindqvist.[32] El libro lleva el subtítulo "One man's odyssey into the heart of darkness and the origins of european genocide" [La odisea de un hombre en el corazón de las tinieblas y los orígenes del genocidio europeo]. Lindqvist busca encontrar la fuente de las últimas palabras garrapateadas por Kurtz en *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad (citado en el título de su libro). Y las localiza en la familiaridad de Conrad, tanto a través de los diarios o periódicos como de su propia experiencia, con las prácticas excesivas que se llevaban a cabo en las colonias. Para Lindqvist, un proyecto literario no necesita ser yuxtapuesto o estar forzosamente uncido al material histórico; puede realizarse simplemente prestando la debida atención a ese material, y

[32] Sven Lindqvist, *"Exterminate All The Brutes"*, traducido del sueco por Joan Tate (1992) Nueva York, New Press, 1996. Sobre problemas afines, véase Richard L. Rubenstein, *The Age of Triage: Fear and Hope in an Overcrowded World*, Boston, Beacon Press, 1983, y Isidor Walliman y Michael N. Dobkowski (comps.), *Genocide in the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*, (1987), Syracuse, Syracuse University Press, 2000. Véase también Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley, University of California Press, 1998. Mediante una argumentación que podría considerarse paralela a la de Lindqvist, Dayan rastrea el trasfondo de la obra de Sade hasta las prácticas de los dueños de esclavos en Haití, sobre todo respecto del *Code Noir*. Llega a la conclusión de que Sade no era anómalo. Lo que hizo fue importar a Europa, de manera imaginaria y no obstante realista, las prácticas "sadistas" comunes en el tratamiento dado a los esclavos en Haití y en todas partes. Las obras de Rubenstein, Lindqvist, Dayan y otros otorgan un significado adicional al célebre postulado de Walter Benjamin de que todo documento de civilización es también un documento de barbarie, aunque (como insiste Rubenstein) la referencia a la barbarie puede funcionar engañosamente para desviar la atención de las tinieblas que subyacen en el corazón de la civilización y la "modernidad" mismas.

de hecho conduce a él de manera inevitable. La novela de Conrad es amargamente realista sin renegar del valor estético, al que sitúa en relación con una larga historia de violencia colonialista construida como una fuerza transfiguradora si no redentora destinada a diseminar (o a imponer a otros) los valores de la civilización y la cultura. Podemos escuchar las palabras de Kurtz, o sus variaciones siniestras, en boca de numerosos europeos residentes en las colonias y de quienes los aplauden y respaldan, sanos y salvos, desde sus casas. Lindqvist ve en estas palabras, y en los actos violentos y a veces exterminadores relacionados con ellas, los "orígenes del genocidio europeo" o, por lo menos, un importante fundamento de éste. Uno de estos fenómenos fue la guerra genocida emprendida por Alemania contra los hereros a comienzos del siglo XX, pero ha encontrado su lugar en una constelación más amplia de violencia colonialista y prácticas genocidas que no se limitan a Alemania. Lindqvist no intenta una comparación normalizadora que vuelva menos inaceptable o difícil de digerir al Holocausto. Pero cree necesario enfocarlo con plena conciencia de sus antecedentes históricos y su relación con tendencias dominantes que a su entender no deberían ser reactuadas o glorificadas sino, dentro de lo posible, comprendidas y contrarrestadas críticamente. Como bien dice en su prefacio: "Cada uno de estos genocidios tuvo, por supuesto, características únicas. Sin embargo, dos acontecimientos no necesitan ser idénticos para que uno de ellos facilite la ocurrencia del otro. La expansión mundial europea, acompañada como estuvo por una descarada defensa del exterminio, creó hábitos de pensamiento y precedentes políticos que dieron paso a nuevos ultrajes y culminaron en el más horrendo de todos: el Holocausto".[33]

[33] Sven Lindqvist, *"Exterminate All The Brutes", op. cit.*, p. x. Si bien puede haber paralelismos o relaciones significativas, en ocasiones Lindqvist aproxima demasiado –si no confunde– el genocidio en las colonias con el "exterminio" de judíos perpetrado por los nazis (por ejemplo, pp. 158-160). Una diferencia es que los judíos asimilados, como en cierto sentido los hermanos enemigos, suponían por lo menos una amenaza interna para los nazis, cosa que los africanos de las colonias por supuesto

"Exterminate All The Brutes", de Sven Lindqvist, puede leerse como un breve y sucinto compañero de *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss, publicado más de una generación atrás.[34] Ambos libros combinan reflexiones históricas sobre el pasado colonialista, una búsqueda antropológica contemporánea, e interludios experienciales personales. (En Lindqvist, que publicó su libro a los sesenta años, se destacan sobre todo las aprensivas manifestaciones de la inevitable cercanía de la muerte.) Ambos libros transmiten al lector lo que antes denominé una sensación o sentido de desempoderamiento iluminado. Este podría ser acaso el afecto postapocalíptico predominante entre los intelectuales informados, sobre todo cuando se ocupan del perturbador, sembrado de ruinas y en ocasiones genocida curso de la historia moderna. El más celebrado ícono del desempoderamiento iluminado podría ser el ángel de la historia de Walter Benjamin (una mutación del búho de Minerva de Hegel), traumatizado o neurotizado por la guerra:

> Una pintura de Klee llamada *Angelus Novus* muestra un ángel que parece estar a punto de apartarse de algo que contempla fijamente. Tiene los ojos absortos, la boca abierta, las alas extendidas. Así imaginamos al ángel de la historia. Con el rostro vuelto hacia el pasado. Allí donde nosotros

no suponían. Más aún, las tropas africanas eran consideradas "*askari* leales"; vale decir, figuradas en términos de un epíteto militar positivo que hubiera sido inaceptable aplicar a los judíos –incluso a los "exóticos" judíos del Este– bajo el régimen nazi. Y los judíos no fueron asesinados sólo, y ni siquiera principalmente, para expandir el *Lebensraum* de Alemania. Si el *Lebensraum* hubiera sido la preocupación primordial, los judíos habrían sido tratados con más coherencia y selectividad –como ocurrió con los esclavos–, y los que tenían ocupaciones económicamente valiosas habrían sido usados como mano de obra esclava. Cabe preguntar, sobre todo en el caso de Alemania, si al menos algunos "hábitos [exterminadores] de pensamiento" en la acción militar o paramilitar no existían ya en Europa, y no tuvieron por qué ser inventados en las colonias. (Mi colega I. V. Hull está investigando el tema.)

[34] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, trad. de John y Doreen Weightman (1955) Nueva York, Atheneum, 1984 [ed. orig.: *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955; trad. esp.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1988].

> percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una y siempre la misma catástrofe, que continúa apilando restos sobre restos y los arroja a sus pies. El ángel querría quedarse, despertar a los muertos y reunir aquello que ha sido desunido. Pero sopla un viento de tormenta desde el Paraíso; el viento irrumpe con tanta violencia entre sus alas que el ángel ya no puede cerrarlas. La tormenta lo impulsa irresistiblemente hacia el futuro al que vuelve la espalda, mientras el montón de desechos a sus pies crece en dirección al cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso.[35]

El ángel de Lévi-Strauss lleva un manto de irónica nostalgia y se lamenta por las formas de vida que desaparecen, y que el antropólogo preserva en su prosa ambarina y sus modelos estructurales. En Lindqvist, el ángel ofrece un relato del desastre menos velado o nebuloso, y está agitado por la furia y la frustración. No obstante, hasta la desesperación casi nihilista del narrador (o lo que acaso podría denominarse la ira de la historia) provoca la insistente sensación de que, contra toda esperanza, todavía queda un rol para el débil poder mesiánico de Benjamin, ahora diferenciado de los anhelos redentores y dirigido hacia un enfoque crítico de la historia consciente de la participación constitutiva del investigador en los problemas del presente y las limitadas posibilidades del futuro. Los sentimientos del narrador actual son evidentemente más próximos a los de Lindqvist que a los de Lévi-Strauss o a las exaltadas reacciones de los más recientes profetas apocalípticos como Giorgio Agamben.[36]

[35] Walter Benjamin, "Theses on the philosophy of history", tesis 9 en *Illuminations*, ed. de Hannah Arendt (1940), Nueva York, Schocken Books, 1969), pp. 257 y 258 [trad. esp.: "Tesis de la filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, tomo I (1971), Madrid, Taurus, 1990].

[36] Para una manifestación acentuada e histórico-mundial del modo postapocalíptico de desempoderamiento iluminado –que a pesar de su muy contemporáneo conjunto de referencias participa, en muchas maneras, de la tradición de Schopenhauer y Spengler–, véase John Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Londres, Granta Books, 2002. El valioso intento de Gray de cuestionar la denigrante oposición entre humanos y otros animales puede verse ensombrecido por su visión sombría, pesimista y fatalista de los seres humanos y el futuro del planeta.

Cabría agregar que la investigación, y la producción de ideas, sobre el Holocausto no está mezquinamente confinada al genocidio nazi sino que mantiene relaciones significativas y de información mutua con la investigación y el pensamiento acerca de otros genocidios o acontecimientos límite. Y disciplinas tales como la historia, la crítica literaria, el psicoanálisis y la teoría social (como lo pone de manifiesto el inspirador libro de Lindqvist) tienen relaciones interactivas que se han vuelto particularmente demandantes y posiblemente fructíferas con respecto a problemas como la violencia, el trauma y el genocidio, problemas que no pueden quedar restringidos de manera exclusiva a ninguna de ellas. Pero los intercambios no solamente ocurren en abstracto entre disciplinas, subdisciplinas, teorías y problemas; también ocurren entre personas, incluyendo tanto a los colegas como a los estudiantes. En estos intercambios en el aula, la sala de reuniones y el salón de conferencias se pueden explorar de manera particularmente reveladora las posibilidades y los límites de las disciplinas y las subdisciplinas. Hasta se puede cuestionar si determinados conjuntos de problemas o enfoques podrían trabajarse mejor en otra disciplina que en la que originalmente se ocupa de ellos. Y la relación entre docente y alumno plantea de forma acentuada la necesidad de que existan "traducciones" entre los distintos niveles o aspectos del discurso, por lo menos si el aprendizaje y el uso de discursos teóricos no son considerados parte de un proceso de iniciación vinculado a una práctica elitista de inclusiones y exclusiones. La democracia en las aulas no necesita ser niveladora para afrontar el problema de volver accesibles las teorías complejas, con el objetivo de facilitar una relación cuestionadora y de testeo mutuo entre esas teorías y los variados discursos vernáculos de la vida diaria (que no deberían reducirse a la noción normalizadora de lenguaje "ordinario").

En estos múltiples, a veces agónicos pero casi siempre revitalizadores y autocríticos intercambios, la teoría, en su faceta más inspiradora –que incluye formas esenciales de teoría psicoanalítica–, tiene a mi entender por lo menos cinco aportes significativos y valiosos que hacer, y concluiré enumerándolos para su consideración crítica: (1)

vuelve explícitos los que podrían denominarse supuestos de fondo o preconceptos; (2) somete estos supuestos a un análisis crítico que los pone a prueba y puede, en diversos grados, convalidarlos o invalidarlos; (3) crea espacio para, y puede legitimar, diferentes prácticas, incluyendo las prácticas de investigación (como la lectura directa o su análogo en micrológica descripción densa) que jamás coinciden del todo con ella; (4) puede tener una relación de interrogación mutua con la investigación histórica o con problemas específicos en análisis, en la que cada término del intercambio (teoría e historia o problemas específicos) cuestiona al otro y puede conducir a reformulaciones; (5) en su forma más especulativa, explora posibilidades conceptuales que pueden ser engañosas pero también, en el mejor de los casos, aflojar el lazo corredizo de los supuestos existentes y o bien legitimarlos o preparar el terreno para otras alternativas. En los sentidos mencionados, la teoría es el intento de comprender mejor lo que sabemos o creemos saber. Debe estar informada pero no puede reducirse a mera información, ni tampoco se la encuentra "revolviendo" los archivos. Es el intento, no totalizador y autocrítico, de transformar erudición en aprendizaje.

En *Historia en tránsito* Dominick LaCapra establece un diálogo fluido y fecundo entre historia y teoría crítica que permite pensar la historia como un fenómeno analítico y dinámico. La historia está siempre en tránsito, sus definiciones y fronteras jamás son determinadas completamente ni adquieren una identidad indiscutible. La concepción de transitoriedad implica la necesidad de repensar objetivos y presupuestos, incluyendo el significado de la temporalidad como rasgo estructural de la historicidad, para reflexionar acerca de la relación entre el presente y el pasado en lo atinente a posibles futuros.

Historia en tránsito presenta un conjunto de ensayos interconectados que exploran una serie de relaciones que, de acuerdo con la opinión del autor, han sido insuficientemente teorizadas: la relación entre experiencia e identidad, entre historia y teoría crítica, entre acontecimientos extremos o límites y representación histórica, y entre instituciones educativas y el tipo de conocimiento que se produce en ellas. Asimismo, examina particularmente ciertos conceptos y marcos de referencia del psicoanálisis con el objeto de repensar la comprensión histórica y la teoría crítica. Ofrece un mapa crítico de la identidad en relación con la experiencia y se centra especialmente en el rol del trauma, sobre todo vinculado a los acontecimientos históricos extremos y los límites que plantea a la representación histórica. Así, analiza detenidamente la perspectiva de Giorgio Agamben sobre Auschwitz, en particular la interpretación acerca de las consecuencias de un acontecimiento traumático límite.

Dominick LaCapra, uno de los representantes más sugestivos del pensamiento crítico contemporáneo, propone un lúcido diálogo entre el pasado y el presente y, simultáneamente, un diálogo crítico con el lector.

CREATIVE COMMONS